国际政治论坛

〔美〕J·L·埃斯波西托 著

THE ISLAMIC THREAT

Myth or Reality?

伊斯兰威胁

神话还是现实？

社会科学文献出版社

102303

·国际政治论坛·

D7410

伊斯兰威胁

——神话还是现实?

〔美〕J.L. 埃斯波西托 著

东方晓 曲 洪
王建平 杜 红 译
吴云贵 校订

201023034

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

社会科学文献出版社

John L. Esposito
The Islamic Threat: Myth or Reality?
Oxford University Press, 1995

本书根据牛津大学出版社 1995 年第二版译出

·国际政治论坛·

伊斯兰威胁
——神话还是现实?

作　　者:[美]J. L. 埃斯波西托
译　　者:东方晓　曲　洪　王建平　杜　红
校 订 者:吴云贵
责任编辑:何炳济　黄燕生
责任校对:昆　鹏
责任印制:盖永东

出版发行:社会科学文献出版社
(北京建国门内大街 5 号　电话 65139963　邮编 100732)
网址:http://www.ssdph.com.cn
经　　销:新华书店总店北京发行所
排　　版:北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷:北京隆华印刷厂

开　　本:850×1168 毫米　1/32 开
印　　张:11.75
字　　数:294 千字
版　　次:1999 年 6 月第 1 版　1999 年 6 月第 1 次印刷
印　　数:0001－4000

ISBN 7－80149－095－9/D·004　　定价:19.80 元
著作权合同登记号:01－1999－1443 号

版权所有　翻印必究

图书在版编目(CIP)数据

伊斯兰威胁:神话还是现实? /(美)埃斯波西托著;东方晓译. --北京:社会科学文献出版社,1999.6

(国际政治论坛)

ISBN 7-80149-095-9

Ⅰ.伊… Ⅱ.①埃… ②东… Ⅲ.伊斯兰教-研究 Ⅳ.D968

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 32345 号

《国际政治论坛》出版者的话

第二次世界大战后，在两极对峙格局下形成的冷战思维和国际政治基础，终于经不起经济全球化强劲潮流的冲击，节节败下阵来，被多极化的现实所取代。今天，和平与发展已成为时代的要求。但世界仍然并不太平。国际政治形势呈现出对抗与对话、冲突与合作、动乱与稳定、争霸与反霸，复活冷战思维与彻底摈弃冷战思维，维护旧秩序和创建新秩序的不同势力和观念的错综复杂的斗争，以及经济与安全的双重动荡。迈向新世纪的国际形势的这种两重性，一方面同当前国际关系的“非零和性”和转折时期的过渡性密切相关，另一方面也是由冷战后国际社会的深层矛盾所决定的。首先，是大国争夺主导权的矛盾。这一矛盾在全球层面上表现为单极与多极的矛盾，在地区层面上则表现为若干地区性强国谋求对地区事务垄断和支配权的野心与多数国家维护地区力量平衡与稳定的要求之间的矛盾。其次，是冷战旧秩序瓦解后激活的民族和宗教矛盾。这种矛盾作为殖民主义遗留的严重后果。表现为国际性的泛民族主义和国家内部的民族分离主义两种倾向。再次，是围绕发展这一时代主题所产生的矛盾。一方面，资本主义生产关系通过经济全球化扩散到全世界，将其内在矛盾变成为全球性的发展矛盾，从而加剧了南北冲突；另一方面，世界市场的有限性与各国谋求自身强大发展的矛盾，引发和加深了各国之间围绕经济利益的竞争和冲突。国际政治的这种两重性及其所含的矛盾将延伸至下一个世纪。

在今天这个地球村里，世界政治和经济的互动和影响愈益直接地关系到每个村民，人们对国际政局的变化及其信息和获取也表现出空前的热切关注。作为《世界经济论坛》的兄弟系列，《国际政治论坛》将就人们关心的前沿或热点问题，或是回顾历史，揭示现代国际政治发展的规律，或是分析现实，探讨当前的格局和势态，或是展望未来，预测演变的趋势和前景，充分发扬学术民主，兼收并蓄，精选国内外不同学派和观点的优秀学术论著奉献给广大读者。

社会科学文献出版社

译者前言

本书作者约翰·埃斯波西托是美国最负盛名的伊斯兰学者和中东问题专家之一。曾任美国圣十字学院中东研究教授、国际研究中心主任、宗教学系主任和北美中东学会会长以及美国国务院中东与伊斯兰事务顾问，现任乔治敦大学宗教学教授、穆斯林－基督徒理解中心主任，素以治学严谨，立论公允饮誉美国学术界。他长期致力于伊斯兰教与中东问题研究，硕果累累、著作等身。代表作包括：《复兴伊斯兰之呐喊》、《伊斯兰教与发展》、《伊斯兰教与政治》、《伊斯兰教与民主》、《过渡中的伊斯兰》、《伊朗革命：它的全球影响》等。此外，还主编了四卷本《现代伊斯兰世界百科全书》。1996 年，埃斯波西托教授应中国社会科学院西亚非洲研究所和世界宗教研究所联合邀请，专程来华访问，并就如何看待“伊斯兰威胁”问题作学术报告，受到与会中国专家学者的赞赏。后来我们征得作者本人的同意，决定组织人力翻译出版他在这方面的一部颇有影响的近著，乃有此书。埃斯波西托还专门为他的这部译著撰写了中文版序。

本书的主题是如何认识和看待所谓“伊斯兰威胁”的问题。所谓伊斯兰威胁，不是指来自伊斯兰教信仰的威胁，而是指来自伊斯兰教的一种形态或潮流，即所谓“政治的伊斯兰”或伊斯兰原教旨主义对美国和西方安全的威胁。伊斯兰威胁论的缘起，最早可推溯到 70 年代末，当时由于伊朗“伊斯兰革命”的胜利，亲美的波斯湾强国——伊朗的巴列维王朝在一夜之间被推翻，代

之以由宗教领袖主政的伊斯兰共和国。其后在伊朗政局变动的冲击和影响下，在敏感多事的中东地区乃至整个幅员广阔的穆斯林世界，出现了一场声势浩大、带有广泛群众性的伊斯兰复兴运动，于是在西方的传媒中便冒出了“伊斯兰威胁论”和“连锁反应论”，宣称正在勃然兴起的伊斯兰原教旨主义不仅对首当其冲的伊斯兰国家政权构成巨大的威胁，而且将直接威胁到美国和西方的战略利益。90 年代以后，由于苏联解体、东欧剧变，冷战格局宣告结束，世界政治形势发生了深刻的变化。在新的形势下，西方急于找到一个新的国际政治理论据以解释冷战后的世界格局，乃有“文明冲突论”、“伊斯兰威胁论”、“中国威胁论”的出台。按照在美国和西方传媒中广为流行的“伊斯兰威胁论”，伊斯兰教＝伊斯兰原教旨主义＝激进主义，而激进主义＝极端主义＝恐怖主义。正是根据这一化约论的公式，美国和西方的新闻传媒精心编织了一个伊斯兰扩张的现代政治神话，以虚假的情报、荒诞的逻辑、耸人听闻的言辞欺骗世界舆论，对普通的西方公众造成严重的舆论误导。

埃斯波西托决意撰著这部“说易也易、说难也难”和极可能引起争议的著作，意在使更多的美国公众了解事实真相，以便通过社会舆论的压力使美国政府改变傲慢、偏执和武断的态度，使外事决策建立在事实和科学分析的基础之上。其良苦用心跳动于字里行间，昭然可见。作者通过回顾伊斯兰教与西方的关系史，把历史与现实连接起来，指明只有正确地理解历史，才能正确地认识现实，制定符合实际、行之有效的对外政策；通过如实地陈述和评介当今伊斯兰复兴运动错综复杂的状况，批驳了不加分析地把整个伊斯兰复兴与改革思潮一律看作是反西方的化约论观点；通过对亨廷顿的文明冲突论的剖析，批评了用文明的冲突来代替国际行为主体利益的冲突的谬误观点，抨击了美国政府在对外政策上的实用主义的“双重标准”，弘扬了多元文明互补的人

文主义价值观。凡此种种颇有见地的观点，出自一位长期在西方文化氛围下生活的知名学者之口就更加难能可贵。

当然，由于文化背景、价值观念、治学方法的不同，书中难免有某些值得商榷的观点，仁者见仁、智者见智，是不能苛求于作者的。

吴云贵

1997 年 11 月于北京劲松寓所

中文版序言

大约有10亿多穆斯林散居在世界各地，因此伊斯兰教是第二大世界性宗教。从北非到东南亚，穆斯林在50多个国家占据多数；在美国、欧洲和亚洲，只占少数的穆斯林也举足轻重。在世界的许多地方，伊斯兰酵是发展最为迅猛的宗教，也是搅动人们精神生活的充满生机的信仰。与此同时，在20多年时间里，宗教已成为穆斯林政治中的重要存在和力量，深深地影响着许多穆斯林国家的政治乃至国际政治，国王（在沙特阿拉伯和摩洛哥）、军人（在苏丹、利比亚和巴基斯坦）、神职人员和宗教学生或塔利班（在伊朗和阿富汗）争相诉诸伊斯兰教，以寻求政治合法性和动员公众的支持。于是，当新的伊斯兰共和国出现在伊朗、苏丹和阿富汗的时候，伊斯兰反对派也对从北非到中亚的政府提出了挑战。

当我同年轻的中国伊斯兰和中东学者张晓东教授讨论出版《伊斯兰威胁——神话还是现实?》的中译本时，恰逢一些人大谈文明的冲突。21世纪即将来临，在一个全球相互依赖的世界中，理解过去20年中影响深远、有时甚至居主导地位的伊斯兰现象显得尤为重要。在后冷战时期，一些人把“伊斯兰原教旨主义”或政治伊斯兰看作新的全球性威胁，另一些人则认为，重要的是要把转变人们生活和祈求和平的伟大宗教与那些利用宗教为其暴力和恐怖行动进行辩护的激进分子和极端主义区别开来。到80年代末和90年代，随着伊斯兰运动成为穆斯林社会的重要政治

和社会角色，更为仔细的辨别尤为必要。在约旦、突尼斯、阿尔及利亚、埃及、土耳其、也门、科威特和马来西亚，伊斯兰主义者经由选举成为主要的反对派，特别是在阿尔及利亚，在军人干预并攫取权力之前，赢得选举胜利的“伊斯兰拯救阵线”甚至作好了执政的准备。其结果伊斯兰行动主义者担任了包括总理、内阁及议会成员和主要城市市长在内的一系列重要职务。一些政府和埃及、突尼斯、阿尔及利亚、土耳其以及非穆斯林世界的政治分析家指责伊斯兰主义者不过是试图“劫持民主”。与此同时，好斗的组织继续使用暴力，挑战北非、以色列、巴勒斯坦和中亚等地的政府权威。

在这种极为复杂的国际政治形势当中，决策者和充满关切的民众疑虑重重：伊斯兰教是一种好斗的宗教吗？存在全球性的伊斯兰威胁吗？我们是不是面临一场迫在眉睫的文明冲突？有没有伊斯兰温和派？政府该不该对参与国家和社会的伊斯兰主义者与努力动摇和颠覆当局的极端主义者有所区分？还有，国际社会如何作出回应。21 世纪即将到来，对于中国和世界，今天的挑战实际上是一种信息、洞察力和明智决策的挑战。

J.L. 埃斯波西托

1997 年 9 月 18 日乔治敦大学

第二版序

穆斯林世界和西方的重大事件，继续使“伊斯兰威胁”以及伊斯兰教在国际事务中的作用问题成为关注的焦点。北约秘书长把伊斯兰教作为新共产主义来谈论，一度引起风波。这一言论由于遭到批评，后来匆忙收回。被美国贴上恐怖主义者标签的伊朗伊斯兰共和国和苏丹，被描绘为革命的伊斯兰的输出者。在土耳其这一长期被视为世俗的、民主的楷模和替代伊朗楷模的国家，伊斯兰繁荣党作为一支强大的政治力量出现，席卷了在伊斯坦布尔和首都安卡拉举行的市政选举。坦苏·齐莱尔总理预言：一旦伊斯兰主义者在土耳其取得成功，“最后一个堡垒”将要陷落，“对峙将在世界上出现。”①

从摩洛哥、埃及到沙特阿拉伯和马来西亚，各国政府都在谴责宗教极端主义，国内和国际的极端主义。各色各样的穆斯林统治者，诸如埃及的穆巴拉克总统，利比亚的卡扎菲，沙特阿拉伯的法赫德国王，马来西亚的马哈蒂尔总理，都在国内受到伊斯兰反对派的挑战，都批评激进的伊斯兰运动。许多的穆斯林领袖警告那些操纵和曲解真正的伊斯兰教义的人对温和的伊斯兰教的背叛。在开斋节的一次讲话中，马哈蒂尔博士宣布：伊斯兰教实行温和而非强力，告诫“穆斯林要谨防那些貌似促进伊斯兰教的狂热者……狂热者只是在帮助削弱穆斯林及其国家……狂热主义不

---

① 约翰·达恩顿：《伊斯兰原教旨主义在土耳其的兴起》，《国际先驱论坛报》1995年3月3日，第2页。

是伊斯兰的方式。伊斯兰教实行温和，高度赞赏知识能力。强力不是传播伊斯兰教的方式"。①

从阿尔及利亚、波斯尼亚到中亚、巴基斯坦和克什米尔，伊斯兰教继续是国际政治中的一个因素。伊斯兰教组织和政党，在阿尔及利亚、埃及、约旦、土耳其和科威特，是这些国家中最有潜力的政治反对派。在阿富汗，圣战者组织的民兵成功地击败了苏军的占领，但接着便卷入一场似乎是无休止的自相残杀的战争；塔利班，一支新的由毛拉和宗教学校学生们组成的民兵，神奇般地出现了并在探寻"净化"和恢复和平与安全方面迅速地赢得了大众的支持。

好斗分子继续向政府和社会发起挑战。伊斯兰主义者在阿尔及利亚（武装伊斯兰集团）和埃及（伊斯兰协会）一直在毫不松懈地与政府军和保安部队对峙。在约旦河西岸和加沙地带，哈马斯和圣战组织的袭击已经使巴解组织与以色列的和平协定受到威胁。激进团体在阿尔及利亚、埃及、以色列／巴勒斯坦和巴基斯坦发起战斗，从而使其他的穆斯林与非穆斯林公民和外国人成为战斗中的牺牲品，他们被杀死在街头上、咖啡馆、学校和清真寺里。

在欧洲和美国，对输出"伊斯兰原教旨主义"及其对国内安全的威胁的恐惧，吸引了传媒的注意力，不时地在加深伊斯兰教作为人口威胁的形象。更加著名的事件包括：对 1993 年世界贸易中心爆炸事件的定罪及其后对欧麦尔·阿布达尔·拉赫曼和被判定为他的同谋者们的审判——他们在纽约被指控为阴谋发动一场反美的城市恐怖主义战争；在阿尔及利亚劫持法航飞机和被判定为在巴黎上空炸毁飞机的计划；逮捕约 50 名号称与阿尔及利亚的极端主义分子有联系的行动主义者们，他们"正策划在欧洲某地进行恐怖主义袭击。"② 西方对战斗的伊斯兰的恐惧似乎因塞

① 《谨防狂热主义者》，《新海峡时报》1994 年 3 月 3 日。

② 《穆斯林行动主义者在伦敦被拘留》，《新海峡时报》（马来西亚）1993 年 3 月 3 日，第 22 页。

缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》一文在《外交季刊》上的发表而进一步得到证实，此文还以一页篇幅摘要的形式发表在诸如《纽约时报》、《国际先驱论坛报》这样著名的报纸上。围绕文明的冲突的争论获得了广泛的注意，不仅在美国和欧洲，而且特别是在穆斯林世界，在那里许多人把这篇由学术界一位名人发表的文章视为西方对伊斯兰教和穆斯林世界真正态度的进一步的证据。这一话题在传媒中，在穆斯林世界的各种会议上和西方的穆斯林社团中，仍然是热门的主题。①

西方政府因在促进民主过程中的双重标准，即在西方热情洋溢地促进民主，而在穆斯林世界则有选择地促进民主，而继续受到许多穆斯林的批评。西方在回应波斯尼亚和车臣问题上的软弱乏力，看来也为穆斯林政府和伊斯兰会议组织在回应穆斯林批评词句时的软弱乏力罩上阴影。欧洲和美国的领导人经常因为在穆斯林盟友及其伊斯兰政治反对派的要求和希望之间作出选择问题而被弄得手忙脚乱。例如在阿尔及利亚军方、霍斯尼·穆巴拉克、突尼斯的本·阿里政府与伊斯兰拯救阵线、穆斯林兄弟会和复兴党之间作出选择。西方的决策者们继续在过去的政策和制造一种政治意识的需要之间苦苦地挣扎，这种政治意识需要把顽固的统治精英与实实在在的大众反对派二者都包容进去。

《伊斯兰威胁——神话还是现实?》的第二版是由这样的背景所引起，即：围绕政治伊斯兰的性质的争论的持续不断的关联性，以及它在穆斯林政治和国际事务中的力量和意义。特别是，本版在第五章中收入了关于阿尔及利亚的一个新的实例研究，并根据国内和国际上不断谈论伊斯兰威胁和文明冲突的含义，扩充了关于伊斯兰教与西方的评价。

更好地理解伊斯兰教和穆斯林政治的需要仍像以往那样巨大。在爆炸性的醒目标题事件，以及不仅在穆斯林世界而且在西

① 有关讨论和批评亨廷顿的立场，见本书第6章。

方连续出现暴力行动的氛围之中，我们所受到的一个诱惑依然是通过宗教极端主义和恐怖主义的视角来观察伊斯兰教。由于少数异见者的偏颇行为和被扭曲变态的声音而使一个伟大的宗教传统被恶魔化，仍然是我们今天所面临的真正的威胁，这一威胁不仅使穆斯林世界与西方的关系受到冲击，而且使西方自身愈益增长的穆斯林人口受到冲击。

这一第二版的出版为认识两个机构的重要性提供了机会。在《伊斯兰威胁》以及在《牛津现代伊斯兰世界百科全书》的产生和完成过程中，圣十字学院和乔治敦大学为我的著作提供了支持性的背景。

1993 年，由于哈西伯·萨巴赫和日内瓦的基督徒与穆斯林谅解基金会的卓识远见和乔治敦大学校长 L.J. 奥敦诺范的尽心尽职，乔治敦大学外事服务学院穆斯林－基督徒理解中心得以创建，从而使更加系统地和按照计划的途径去理解伊斯兰教与基督教、穆斯林世界与西方的历史性关系成为可能。乔治敦大学教务长 P.F. 克洛格和执行副校长 P.A. 希兰博士以及基金会的萨纳·萨巴赫和巴塞尔·阿克尔的强有力的支持对我们的成功起到了关键性的作用。研究中心通过它的教学、研究和公共事务计划，使学者、学生、政府官员、政策制定者、宗教和公司的领导人、传媒和普通公众汇集在一起。它的使命是探讨穆斯林－基督徒关系和宗教在国际事务中的作用，回击那些企图使伊斯兰教变成恶魔的人，增强穆斯林世界与西方之间互相理解和沟通。

华盛顿 D. C.

1995 年 3 月

纸皮普及本序

自从《伊斯兰威胁——神话还是现实?》一书面世以来，随着时光的流逝，发生了许多事情。在波斯尼亚，塞族军队在一场战争中蹂躏了波黑，在战争中人们亲眼目睹了以“种族清洗”和强奸穆斯林妇女为政治武器而加以使用的现象，而外部世界却袖手旁观，似乎无能为力。在印度，印度教“原教旨主义者们”捣毁了在阿沃德亚的一座有争议的清真寺，在全印度引起广泛的骚乱和印度教徒与穆斯林社团之间的流血冲突。约 396 名哈马斯（伊斯兰抵抗组织）成员被以色列驱逐出加沙，在无人居住的黎巴嫩南部的土地上寻求生机。

对愈益增长的伊斯兰威胁的恐惧已经变得更加普遍：既作为对政治事件的回应，又作为国家行为的合理根据。塞族领导人米洛索维奇像过去一样在谈论今天的防卫，以阻止伊斯兰教向整个欧洲传播。以色列领导人坚持认为，如同以色列过去防止共产主义的传播一样，今天它的战略重要性是作为一个堡垒，以防止伊斯兰激进主义或原教旨主义的传播。以色列总理拉宾宣布：“我们今天正站在反对极端主义的伊斯兰危险的火线的前沿”。[①] 穆斯林世界的各国政府对地区性和全球性的“原教旨主义威胁”表达了类似的关切。这些关切一直是阿拉伯统治者及其内务部长们议事表上的主要事项，特别是在阿尔及利亚、突尼斯和埃及，在

① 克来德·哈伯曼：《枪战阻止阿拉伯被驱出国境者返回以色列地区》，《纽约时报》1992 年 12 月 22 日。

这些地方已经采取了一种企图在言辞上和安全措施上更加协调一致的战略，以反对突尼斯本·阿里总统所谓的“原教旨主义国际”，这一国际被指控为通过伊朗和苏丹获得财政资助。①

埃及政府采取了一个重要的显示力量的手段以对付极端分子(伊斯兰协会，伊斯兰集团)，这些极端分子据说是从欧麦尔·阿布达尔·拉赫曼的教诲中受到鼓舞。作为一位宗教领袖，拉赫曼曾企图但并未卷入对安瓦尔·萨达特的暗杀。这些极端分子杀害科普特基督徒，破坏和焚毁他们的教堂和财产，袭击外国游客，企图使埃及的经济陷入瘫痪，从而加速穆巴拉克政府的倒台。

政府对政治伊斯兰力量的不断增长感到神经过敏，以致经常混淆以往对温和团体和极端团体所作的区别。埃及穆斯林兄弟会在职业辛迪加选举，特别是在长期受自由派控制的律师辛迪加选举中的胜利，加深了埃及政府和许多埃及精英的恐惧感，他们担心穆斯林兄弟会作为力量不断增长的一支社会和政治势力，最终将会导致埃及成为另一个阿尔及利亚。突尼斯和阿尔及利亚继续实行大规模逮捕的政策，以粉碎伊斯兰反对派，引起国际人权组织的严厉批评。两国政府都在1992年夏季对伊斯兰行动主义者举行过群众性的审判，许多人被判处监禁，而人权和法律团体则谴责上述审判行为。

美国对伊斯兰威胁的意识和关切在1993年3月出现了一个重大的转折。在纽约，世界贸易中心的爆炸事件引起对穆斯林原教旨主义者的指控，指控他们受到了一个离开埃及后当时正居住在纽约地区名叫阿布达尔·拉赫曼的人的鼓励，并且是在伊朗的支持下而采取行动的。第一次事情看来似乎对伊斯兰威胁的怒涛被推向了“大撒旦”的海岸。

一方面一些人警告夸大伊斯兰威胁的危险性，而另一方面以

① 优素福·伊卜拉欣：《阿拉伯人在北非与伊斯兰好斗分子决以死战》，《国际先驱论坛报》1992年8月4日。

色列和美国的学术分析家和政治评论家们则在不断地警告伊斯兰原教旨主义对西方的全球性威胁，并在文章中对伊斯兰教和阿拉伯文化与民主的适应性提出质疑，诸如“谨防宗教的斯大林主义者”①、“靠和平还是靠利剑”②、“以色列再次单枪匹马地保卫西方”③、“伊斯兰原教旨主义的如意算盘”④、“关于伊斯兰原教旨主义问题”⑤、“伊斯兰教反对民主”⑥、“伊斯兰教与自由民主”⑦等言辞。一些专栏作家模仿以色列和埃及指控的腔调，宣称美国和西方已成为穆斯林极端分子的基地；“英国和美国已成为极端分子的基地，他们寻求把伊斯兰教变成一种侵略性的政治运动”。⑧另一些人则指控伊朗是“世界新的共产国际的中心”，而这一“新的威胁同旧的邪恶帝国一样的邪恶”⑨。议院共和党研究委员会提出了一份题为“反恐怖主义特遣部队与非常规战争”的研究报告，它似乎是在择录时代的歇斯底里，断言波斯尼亚总统是世界范围激进的伊斯兰运动的成员，从伊朗获得支持。报告还宣称：波斯尼亚青年在中东的学校里被培训为“激进的毛拉”；贝尔格莱德在80年代承认它已经成为伊斯兰恐怖主义的基地；欧洲日益增长的穆斯林人口是欧洲伊斯兰主义者在未来采取恐怖

① 莫顿·朱可曼：《谨防宗教的斯大林主义者》，《美国新闻与世界报道》1993年3月22日。

② E. 默克奎德：《靠和平还是靠利剑》，《耶路撒冷邮报》1992年12月16日。

③ 米海尔·帕克：《以色列再次单枪匹马地保卫西方》，《洛杉矶时报》1993年1月2日。

④ 阿摩斯·帕尔马特：《伊斯兰原教旨主义的如意算盘》，《华威顿邮报》1991年1月19日。

⑤ 丹尼尔·派普斯：《关于伊斯兰原教旨主义问题》，《华尔街杂志》1992年10月30日。

⑥ 马丁·克雷默：《伊斯兰教反对民主》，《评论杂志》1993年第1期。

⑦ 伯纳·刘易斯：《伊斯兰教与自由民主》，《大西洋月刊》1992年2月。

⑧ 威廉·萨菲尔：《伊斯兰教遭到袭击》，《纽约时报》1993年3月18日。

⑨ 查尔斯·克劳塞默尔：《伊朗：混乱的管弦乐曲谱写者》，《华威顿邮报》1993年1月1日。

主义行动的一个信号，这些伊斯兰主义者“有良好的组织和国家的支持”[①]。

世界贸易中心爆炸和袭击埃及的外国游客事件，掩盖了波斯尼亚和世界其他地方的穆斯林的困境，使“伊斯兰原教旨主义”的危险性成为新的关注的焦点，而原教旨主义作为一种全球性的威胁，正如许多人所推测的那样，它在未来将在美国和欧洲发动进攻。它的回应物仍然是这样一种倾向，即把暴力等同于伊斯兰教，而未能把个人非法地利用宗教与世界穆斯林大多数的信仰和实践区别开来，而后者像他们在其他宗教传统中的信仰者伙伴们一样，信仰一种和平的宗教。许多人同样未能把伊斯兰教与伊斯兰教组织加以区别，未能把激进的少数人的行为与主流派多数人的行为加以区别，而这本来是很容易做到的一件事情——因为几乎就在同一时间，世界目睹了大卫教派，一个极端主义的“基督教”团体在得克萨斯州的沃考杀害联邦调查局特工人员的事件，而且他们是用令人吃惊的现代武器保护自己，在几周内使联邦调查当局人员无法接近。

宗教极端主义在今天仍然是一种威胁，如同在过去一样。但它并非局限于或固有于某一宗教之内。恐怖主义者因种族的、宗教的或意识形态的信仰和不满的动机而进行袭击的现象是真实的。今天的挑战，如同过去一样，是避免因原型思维或一种整体威胁的推测而产生的简易答案，而应当把大多数人（不论他们是印度教徒、穆斯林、锡克教徒、基督徒还是犹太人、阿拉伯人、以色列人、泰米尔人和佛教信徒）的信仰和活动与少数极端分子以宗教、种族或政治意识形态的名义确证其侵略和暴力的行为区别开来。同样重要的是，应当把合法的政治反对派团体的抱负和要求与极端主义团体的所作所为区别开来。

---

① 《反恐怖主义的特遣部队与非常规战争》，议院共和党研究委员会，1992 年 12 月。

过去有许多的教训值得吸取。过去由于恐惧整体的苏联威胁，经常使我们对大多数人的人道、价值、理想和多样性视而不见，结果导致在冷战中对那些只要是盟国的政权便不加区别地予以支持，使我们易于接受极权主义和对合法的不同政见者的镇压——因为那些不同政见者总是被本国政府和治安部队贴上共产主义或社会主义的标签。穆斯林世界像世界许多部分一样，是各色各样的，而且正处在演变阶段。政府和精英的行为和记录，经常从内部和外部受到挑战。对伊斯兰教在公共生活和政治领域中的重新肯定，似乎向许多的世俗的预先假定和过去的政治联盟发起了挑战。如果我们准备理解和回应政治伊斯兰的挑战的话，那么对它的各色各样的体现，就必须从它由以产生的知识和政治背景的多重复杂性予以观察。一方面对极端主义和暴力的威胁，必须给予强有力的和有效的回击，另一方面，西方与穆斯林世界的长期关系——如同穆斯林世界内部政府的合法性问题一样——将取决于对新的社会和政治力量的出现所作的回应，以及对他们为实现更大的政治参与、社会公正和人权的合法的理想的尊重。

我撰著《伊斯兰威胁——神话还是现实?》一书，试图就中东政治发展和穆斯林世界与西方关系中的一个重大问题表明见解。我也希望在学者和决策者们中间引发一种对话。我感激那些在其评论中指明本书用途的人，同样感激那些对本书提出批评的批评家们，他们对我的愿望作出回应，引出对有争议问题的讨论，这对我们大家都很重要。

约翰·埃斯波西托

威兰德，马萨诸塞州

1993 年 6 月

序

这是一本我从未打算撰写的书。然而，在过去的几年间，我越来越意识到，一系列的世界事件——特别是那些从阿亚图拉霍梅尼、伊朗革命到萨达姆·侯赛因和海湾战争的事件，已强化了在穆斯林世界和西方互相毁灭的原型。许多问题背后的先入之见在全国各地的会议上和言谈中向我袭来，而在各种传媒中又把这一问题放大了。不论是在大学讲座、社团谈话还是在政府有关伊斯兰教或穆斯林政治的简要介绍中，战斗的伊斯兰的形象都会浮现出来。这是一个有关一种信仰的形象，它被看作是倾向于宗教极端主义、狂热主义和战争的信仰。对于许多人来说，阿亚图拉霍梅尼和萨达姆·侯赛因成为十多年来好战斗的和反西方的、激进的伊斯兰原教旨主义的缩影，被看作是数世纪之久的历史模型的一部分。这一流行的态度在著名的政治评论家撰写的文章中也有所反映。当我在观察冷战后时期，在观察不可避免的创建世界新秩序问题以及穆斯林世界内部愈益增长的要求实现更大的政治自由和民主化的民众呼唤时，我迫切感到需要论述伊斯兰威胁问题，并把它置于历史的视角下予以考察。

虽然我发表过许多著作，这本书却是迄今为止最容易和最难以撰写的一部：说它容易，是因为它产生于建筑于以往关于当代伊斯兰教总体研究成果，特别是关于伊斯兰复兴主义或原教旨主义研究成果的基础之上；说它艰难，是因为仅仅谈及这个话题就会像施魔法一般召引出强烈抱定的信念、深深的愤恨和恐惧。不

论人们是否喜欢，穆斯林与基督徒的关系史，穆斯林世界与西方之间的关系史，不论在过去还是现在，一直是以对峙和冲突的插曲为标志。本书将会有它的仰慕者和贬损者，但不偏不倚者肯定为数甚少。

对于许多西方人，在他们看来伊斯兰教自显地是指一种侵略性的、敌对的和反美的宗教传统和人民，本书将给他们留下毫无批评的印象，似乎作者不知道“伊斯兰之剑”为何物。对于另一些人，他们简单地以新帝国主义、反伊斯兰情绪、极权主义的集中表现和假借伊斯兰之名施暴的结果来取消关于穆斯林活动的一切否定性的判断，本书将会使他们感到不安。

需要预先提醒读者注意的是，书中难免要作某些覆盖内容上的选择和一定程度的概括。鉴于本书的目的是探讨是否存在对西方的伊斯兰威胁问题以及与此相关的许多问题——包括对峙和冲突的根源问题，伊斯兰原教旨主义的性质问题，把伊斯兰教看作是对西方、把西方看作是对穆斯林世界的威胁的原因问题，以及它对美国政策的冲击和含义问题，本研究著作必然会关注那些与伊斯兰宗教、历史和政治直接相关的方面。因此，在讨论伊斯兰教与基督教、穆斯林世界与西方之间对峙与冲突的历史记录时，作者很少关注穆斯林与基督徒关系史的正面内容。在许多点上，只好采用一般性的概括和原型，这样处理仅仅因为它们是历史的一部分和对两种不同文明的观念。可悲的是，不论在过去还是现在，宗教的和世俗的偏见都制造出一套原型，不时地在冲突中再度表面化，诸如十字军对圣战者，或者现代的、发达的、世俗的、理性主义的西方观念对传统的、不发达的、宗教的、感情用事的、非理性的穆斯林观念等等。

在全书中我将争辩这样一种观点，即：我们必须超越一种把穆斯林和穆斯林世界（政府和社会运动二者）视为一个统一体的整体的世界观。同样地，对欧洲或西方也应当按照其多样性和复

杂性正确地予以评价。不过，既然双方间都互把对方视为一个集团加以谈论，“伊斯兰的”和“西方的”的话语仍将不时地加以使用。

许多同仁慷慨地不惜花费时间来审阅本书的初稿。詹姆斯·皮斯卡托利、优沃尼·哈达德、约翰·沃尔和塔马拉·索恩阅读过全部手稿。约翰·恩特里斯和大卫·朗对第六章作过评论。尽管他们不对我的意见和判断承担责任，他们提出的建议和鼓励起到了重要的作用。圣十字学院再次提供了急需的全年研究经费。辛西娅·里德是每一位作者都奢望得到的那一类编辑。她和她在牛津大学出版社的同仁们体现了最高标准的优异。我的妻子琴恩多年来一向是永久性的鼓励的源泉，也是我的一位最挑剔的批评者。

在未来的十年间，穆斯林政治仍将是脆弱的和易燃烧的，穆斯林与西方的关系也将如此。穆斯林世界继续在扩充，将超过47个穆斯林国家。此外，穆斯林人口在前苏联、中国、印度、欧洲和美国将继续增长。在一个愈益互相依存的世界上，一个甚至是带有强制性的趋势是，必须以冷静的、建设性的和超越原型的态度来对待政治现实。

约翰·埃斯波西托

威兰德，马萨诸塞州

1992年1月

目　录

导　论…… 1

第一章　当代伊斯兰:改革还是革命? …… 6

宗教复活：混乱的现代化和发展理论 …… 8

伊斯兰复兴 …… 11

失败的经历与认同感的追寻 …… 13

从失败到成功 …… 19

伊斯兰复兴主义的思想体系 …… 21

输出革命 …… 22

从边缘到中心：伊斯兰复兴的主流 …… 27

第二章　伊斯兰与西方：冲突、合作和对抗的根源 …… 29

伊斯兰教的起源与性质 …… 30

伊斯兰教与西方 …… 45

第三章　西方的胜利：穆斯林的回应 …… 60

伊斯兰复兴和改革 …… 63

欧洲殖民主义 …… 65

穆斯林对殖民主义挑战的回应 …… 68

民族主义运动和漫长的独立之路 …… 80

新兴国家和西方：从模仿到自由政权的失败 …… 86
当代伊斯兰复兴运动和“西方的失败” …… 88
阿拉伯民族主义、社会主义和西方 …… 90

第四章　伊斯兰教与国家：复兴的活力 …… 98
伊斯兰与现代国家 …… 99
利比亚 …… 101
“卡扎菲的伊斯兰” …… 106
苏　丹 …… 113
埃　及 …… 121
伊朗伊斯兰共和国 …… 130

第五章　伊斯兰组织：真主的战士 …… 154
穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会 …… 155
埃及的伊斯兰革命集团 …… 172
黎巴嫩的阿迈勒和真主党 …… 181
真主党的组织和领导权 …… 192
马格里布的伊斯兰政治 …… 197
阿尔及利亚 …… 212
国家的失误 …… 217
改革之路、毁灭之路 …… 218
处在十字路口的阿尔及利亚 …… 239
结　论 …… 241

第六章　伊斯兰教与西方：文明的冲突? …… 246
今天的伊斯兰威胁 …… 255

文明的冲突 …… 267
伊斯兰教在西方 …… 275
伊斯兰与民主 …… 284
拉什迪事件的意义 …… 294
伊斯兰与 1991 年海湾战争 …… …… 299
伊斯兰威胁：解释问题 …… 306
多样性与变化 …… 315
挑战还是威胁？ …… 317
伊斯兰与美国的政策 …… 321
伊斯兰：挑战还是威胁？ …… 330

主要参考书目 …… 337

译后记 …… 344

导　论

有相当多的人认为，共产主义与西方之间的战争即将为西方与穆斯林之间的战争所代替。

威廉·普法弗：《帮助阿尔及利亚的原教旨主义者》

（《纽约人杂志》1991 年 1 月 28 日）

伊斯兰教与西方狭路相逢是不可避免的吗？伊斯兰原教旨主义者是中世纪的狂热者吗？伊斯兰教与民主是互不相容的吗？伊斯兰原教旨主义是对穆斯林世界的稳定及美国在这一地区利益的一种威胁吗？这些都是我们这个时代关键性的问题，而这些问题则是互不信任和互相谴责的历史留给我们的。

从阿亚图拉霍梅尼到萨达姆·侯赛因，十多年来伊斯兰原教旨主义的幽灵或战斗的伊斯兰作为对西方的一种威胁，一直像恶魔附体一样牵引着西方政府和传媒的想像。霍梅尼以“大撒旦”来谴责美国，以死亡来“颂扬”美国，严辞谴责拉什迪和他的《撒旦诗篇》；萨达姆·侯赛因号召以一场圣战来反对外国的异教徒——所有这一切都加深了伊斯兰教作为好战的扩张主义的宗教的形象，作为急剧地反美和企图与西方开战的宗教的形象。

尽管二者之间有许多共同的神学根据和信仰，贯穿整个历史，穆斯林与基督徒的关系却经常被冲突所笼罩，因为伊斯兰教和基督教王国的军队和传教士一直为了争夺权力和灵魂而互相争斗。这种对峙包括诸如此类的事件：早期的拜占廷帝国（东罗马

帝国）于7世纪被伊斯兰教所战败；11世纪和12世纪十字军的激烈战斗和论战；摩尔人被驱逐出西班牙和异端裁判所；奥斯曼帝国对欧洲的威胁；18世纪和19世纪欧洲的（基督教的）殖民扩张和殖民统治；20世纪下半叶超级大国（美国和苏联）的政治和文化的挑战；以色列国的创立；今天基督教和穆斯林传教士为争夺改宗者在非洲的竞争；以及当代在政治中对伊斯兰教的重新肯定。

“伊斯兰原教旨主义”经常被视为对中东地区的稳定和西方在广阔的穆斯林世界利益的一种主要威胁。[①] 伊朗革命，袭击西方使馆，劫持和绑架人质，以及以诸如真主军，圣战组织，真主党，救出火狱组织等名称的团体的暴力行为。所有这一切全都成为战斗的伊斯兰与西方狭路相逢的信号。苏联穆斯林共和国的起义，在南斯拉夫的科索沃，在印度的克什米尔，在中国的新疆，在约旦河谷和加沙地带的起义和反叛，以及不久前萨达姆·侯赛因吞并科威特的图谋，所有这一切全都加深了在全球政治中一个扩张的、潜在的、爆炸性的伊斯兰教的形象。

伴随着民主化运动在东欧的胜利和苏维埃帝国的解体，伊斯兰教构成了世界上最具弥漫性的和最强大的跨国力量，它有10亿信徒分布在全球各地。穆斯林占多数的国家约有45个，它们分布在从非洲到东南亚的广阔地区，而穆斯林人口在美国、苏联和欧洲仍在不断地增长，数目已经相当可观。对于西方世界——由于它长期习惯于一种全球意识，习惯于根据超级大国竞争全球性的影响（如果不是全球统治的话）来预定其外交政策——美苏冲突经常被描绘为善与恶、资本主义与共产主义之间的一场较量，而认定另一个全球性的意识形态威胁以填补由于共产主义死

① 丹尼尔·派普斯：《原教旨主义穆斯林》，《外交季刊》，第939页～959页，1986。

亡而造成的“真空”，实在是太有诱惑力的一件事情。

不论在现实中有多少差异，伊斯兰教作为一种世界范围的宗教现象和一种意识形态力量，它包含世界五分之一的人口，它在从非洲到东南亚的穆斯林世界继续具有生命力和力量，因此它将继续引起伊斯兰威胁的幽灵问题。在90年代，重要的是，冷战结束所留下来的真空并未被夸大的伊斯兰威胁所填补，这一威胁被描绘为复兴的“邪恶帝国”与世界新秩序开战。它也是对全球稳定的一种挑战：“不论以何种方式和在何时结束这场战争，伊斯兰的愤怒已经对从摩洛哥到约旦和巴基斯坦的传统上亲西方的政权的稳定构成威胁。”[①] 人们对世界观、价值观和文明冲突的执著信念，正在导致即将到来的伊斯兰教与西方的对峙。这一对峙在诸如这样一些不祥的标题和文章中得到反映：“仍在同十字军作战”、“危机中的新月——全球性的威胁”、“崛起的伊斯兰可能要压倒西方”、“穆斯林愤怒的根源”、“反对现代性的伊斯兰战争”和“危机的弧形地带”。这类言辞在吸引公众注意力和大众想像力的同时，却夸大和歪曲了伊斯兰教的本性、穆斯林世界的现实及其与西方的多种多样的关系。它们还加深了对阿拉伯人和伊斯兰教令人吃惊的无知和文化原型。对于许多的西方人，一个不言自明的公理是：阿拉伯人是游牧民或石油酋长，是干热沙漠和妻妾成群的居民，是喜怒无常的、好战的、非理性的人群。伊斯兰教经常被等同于圣战和仇恨，狂热和暴力，对妇女的偏激和压迫。

由于西方领导人企图构建世界新秩序，跨国的伊斯兰教可能愈益被看作是西方的新的全球性的铁板一块的敌人：“对某些美国人，他们为了寻找新敌人加以反对以证明我们无所畏惧的勇气

① 斯特洛比·塔尔伯特：《与萨达姆生活在一起》，《时代周刊》，第24页，1991年2月25日。

和力量，在共产主义死亡之后，伊斯兰教就成为他们偏爱的敌手。但是，宣布伊斯兰教为美国之敌无异于宣布第二次冷战，而且它将不大可能是以第一次冷战中同样凯歌嘹亮的方式结束的一场战争"[①]。对绿色威胁（伊斯兰教崇尚绿色）的恐惧，很可能要代替对世界共产主义红色威胁的恐惧。

伊斯兰和伊斯兰运动构成一种宗教的和意识形态的替代或挑战，在某些事例中，构成对基督教和西方的潜在危险。然而，把宗教的或意识形态的替代或挑战同直接的政治威胁区别开来，要求我们在神话与现实之间，在伊斯兰教的统一性与它在当今世界上多重复杂的表现形态的差异性之间，在极少数人的暴力行动与多数人合法的抱负和政策之间走钢丝。不幸的是，美国的决策者们，如同传媒一样，经常令人吃惊地证明其缺乏远见。他们把穆斯林世界和伊斯兰教看作铁板一块，并且只从极端主义和恐怖主义的角度来看待他们。尽管这从伊朗、黎巴嫩和 1990 年至 1991 年海湾危机事件的观点看来是可以理解的，但它却未能公正地评判穆斯林世界复杂的现实，并可能毁坏西方与伊斯兰教之间的关系。

《伊斯兰威胁——神话还是现实?》将把伊斯兰的挑战或威胁置于透镜之下观察，讨论伊斯兰教作为全球性力量的活力以及它与西方的关系史。穆斯林国家和伊斯兰运动的实例研究，将证明伊斯兰复兴在地理分布、政治、意识形态和组织方向、策略手段和外交政策诸方面的差异性。

最后，对伊斯兰和西方在 90 年代所面临的问题以及伊斯兰教对西方潜在的挑战或威胁问题，我们将根据《撒旦诗篇》事件、海湾战争、世界新秩序和穆斯林世界民主化的挑战的视角予

① P.J.布契南：《伊斯兰教是美国的敌人吗?》，《新罕布什尔星期日新闻》1990 年 11 月 25 日。

以考察。西方与穆斯林世界是否有共同的利益和价值，或者世界观的冲突是否即将赫然呈现在地平线上？伊斯兰运动在穆斯林世界所发起的自由化和民主化运动仅仅是为了达到目的而采取的策略手段吗？对多元主义、人权、妇女和少数民族地位等问题，伊斯兰社会的含义是什么？美国的政策如何把伊斯兰威胁的幽灵转变为对共同的全球未来的追求？

《经济学家杂志》于1990年提出上述问题予以分析，根据模拟中的一位基督徒和一位穆斯林宗教领袖之间的对话，发表了如下见解：

> 使我感到痛心的是，有那么多的人们似乎认为，下一阶段的历史将是你那部分的世界与我这部分的世界之间的一场争斗。确实，我们是手挨手、肩并肩地互相生活在一起……同样确实的是，我们在过去曾多次疼痛地把拳头砸在一起。可是自打你们的耶稣诞生，差不多2000年的时间已经过去了，而从我们的穆罕默德诞生算起，1400多年也已经过去了。让我开始来问你：我们是否真地需要把过去的事再重复一遍呢！①

① 《伊斯兰教与西方》，《经济学家杂志》1990年12月22日，第18页。

第一章　当代伊斯兰：改革还是革命?

在政治和社会领域中重申宗教作用的许多主张经常被归纳在“伊斯兰原教旨主义”术语之下。人们使用了一个共同的名称“原教旨主义”，然而使用的方法却大不相同，新闻界如此，学术界更是如此。有不少的理由说明这一短语道出了一切，但同时又等于什么都没说。首先，所有那些号召回归宗教的基本信条和基本原则的人都可以被称作原教旨主义者，从严格的意义上说，这将包括所有履行义务的穆斯林：只要接受《古兰经》是神启的经典，而把先知的逊奈当作标准的生活模式，那么你就是原教旨主义。

其次，我们对原教旨主义的理解与认识受到美国新教的巨大影响。《韦伯斯特第九版新大学辞典》给原教旨主义一词所下的定义是，“原教旨主义是指20世纪新教中的一种运动，它强调把字面解释的圣经当作基督徒生活与布道的基本原则。”对于许多自由的或主流的基督徒来说，“原教旨主义”是一个充满轻蔑和贬义的词汇，它总是被不加区别地用于那些所有主张从字面理解圣经的人，这些人古板教条，保守落后，情绪极端。其结果是，在公众的眼里，原教旨主义经常是指那些拘泥成说、渴望返回和重复过去的人。事实上，在中东几乎没有哪个个人和组织与这样的陈规俗套相吻合。实在的情形是，许多原教旨主义领导人接受过最好的教育，在社会中担当要职，并熟练地利用最新的技术宣传他们的主张，创建学校、医院和社会服务这样一些可行的现代

机构。

第三，“原教旨主义”经常被等同于政治行动主义，极端主义，狂热主义，恐怖主义和反美主义。但是，我们将会看到，尽管一些人致力于激进的宗教政治，而大多数则在现行社会制度之内开展活动。

也许，按如下的角度来思考问题将非常有助于了解使用“原教旨主义”一词的随意性和不确切性（原教旨主义的多面孔和多形态）。人们一直把原教旨主义一词应用于利比亚、沙特阿拉伯、巴基斯坦和伊朗政府，然而，除了这些国家的统治者用伊斯兰教来构建其统治和政策的合法性之外，用这个词还能说明什么问题呢？卡扎菲宣称有权解释伊斯兰教，对先知穆罕默德传统的真实性提出疑问，压制宗教当局和穆斯林兄弟会，主张建立大众的民众国。相反，沙特阿拉伯的统治者与乌里玛（教士）结成了同盟，宣扬更为刻板和严格的伊斯兰教，用宗教来确证保守的君主制的合法性。在这里，卡扎菲那种难以琢磨的、不受约束地支持世界范围内的恐怖主义的形象与法赫德国王那种低姿态的、保守的、亲美国的形象形成了鲜明的对照。同样，由毛拉经营的伊朗十叶派国家和由世俗军人集团管理的巴基斯坦伊斯兰政府(1977～1988)，其对外政策也有明显的不同。霍梅尼统治下的伊朗对西方持批评甚至谴责的态度，经常与国际社会争吵不休，因此被看成激进的恐怖主义国家。与此同时，面向伊斯兰的齐亚·哈克统治下的巴基斯坦则是美国的亲密盟友，与西方和国际社会关系热烈，因此总被当作是温和的国家。

我认为，“原教旨主义”一词充满了基督徒的先人为主和西方人的成见，同时也暗示一种不曾存在的整体的威胁；更贴切的一般用语是“伊斯兰复兴主义”或“伊斯兰行动主义”，它们较少价值判断，并根植于伊斯兰传统之中。伊斯兰有着久远的复兴与改革传统，从伊斯兰的早期到今天，这些传统就包含政治和社

会行动主义的观念。[①] 因此，我更愿意谈论伊斯兰复兴主义和伊斯兰行动主义，而不是伊斯兰原教旨主义。

宗教复活：混乱的现代化和发展理论

就像欧洲帝国主义和殖民主义把其基础和合法性建立在根源和形式都属于西方的现代性之上一样，非西方地区的发展，包括穆斯林世界的发展，则是根据一种将发展等同于社会的逐步西方化和世俗化的现代化理论，尤其是世俗化更被当成现代化的绝对必要的条件。“作为基本进程之一，政治发展包括政体的世俗化，逐渐把宗教从政治制度中排除出去。”[②] 新兴穆斯林国家指导政府发展项目的当地精英，以及他们的外国顾问和支持者都面向西方，接受西式教育，所有的出发点都建立在现代化就是西方化这一假设的基础之上。目标是清楚的，发展将使所有的东西日益变得现代起来（西化和世俗化），从城市、建筑到官僚机构，从公司管理到学校教育，从政治到文化，所有方面概莫能外。尽管一些人警告需要有所选择，然而，预想的变革方向和变革步伐是正确的，甚至那些谈论进行选择性变革的穆斯林也是如此，并且呼吁让宗教脱离公众生活。西方的分析家和穆斯林专家也倾向于把以西方为基础的现代化进程看作是必须的和不可避免的。他们也认为，宗教是穆斯林世界政治与社会变革的主要障碍。

于是，在人们的观念中，现实世界变幻成如此泾渭分明的两

① J.O. 沃尔：《伊斯兰历史上的复兴与改革》，见 J.L. 埃斯波西托主编《伊斯兰复兴之呐喊》，纽约：牛津大学出版社，1983；尼赫米亚赫·列夫金和 J.O. 沃尔编：《伊斯兰教在 18 世纪的复兴与改革》，叙拉古大学出版社，纽约州叙拉古，1987。

② 唐纳德·尤金·史密斯编《宗教与现代化》，第 4 页，耶鲁大学出版社，纽黑文，1974。

部分：传统与变革，原教旨主义与现代主义，停滞与进步和发展。在这种世俗发展进程当中，科学和技术被看作是强大的助力。然而，现实与理想总是有很大的出入。作为西方化和世俗化的现代化仍主要是少数社会精英的嗜好。最重要的是，程序与体制的世俗化并不是那么容易就能转变成观念与文化的世俗化。一方面是接受并实施西方世俗世界观的少数精英，另一方面则是并不认同世俗观念和价值的大多数穆斯林民众。长久以来，埃及就被看作属于较为现代的穆斯林社会，丹尼尔·克里斯刘斯对埃及极富洞察力的观察虽然与流行的观点相左，但确实道出了大多数穆斯林国家的实情：

> 大多数关于现代化或世俗主义进程的研究都认为，对于人类赖以生存的所有制度来说，必然会经历不亚于政治和经济转变的心理和智力转变。然而，在埃及，无论在国家还是在社会层面，我们都没有发现这种变化，当然，在极少数西方化的个体中间是个例外。传统的信仰、习惯和价值观念仍然主宰着埃及迅速增长的乡村人口和大多数的城市民众。应该强调的是，对传统的固守并不局限于某个阶层或职业群体，而是所有埃及社会阶层的一种广泛的特征。①

对于许多人来说，当代伊斯兰的复兴对已有的知识形成了挑战，似乎是对理性和常识的一个致命的打击。伊斯兰复兴最强有力的表现已经出现在穆斯林世界较为先进和“现代化”（表面上世俗的）的国家，诸如埃及、伊朗、黎巴嫩和突尼斯。毫无疑

① 丹尼尔·克里斯刘斯：《现代埃及的世俗化过程》，见 J.L. 埃斯波西托主编《伊斯兰与发展：宗教与社会政治变革》，第 60 页，叙拉古大学出版社，纽约州叙拉古，1980。

问，人们经常把（并已经体验到）伊斯兰复兴主义看作是对世俗穆斯林精英和西方政府以及多国公司的理念、信仰、习惯和利益的直接威胁，这种世界观的冲突使得西方更倾向于认为伊斯兰行动主义充满极端与狂热，更倾向于把它看作是一种反现代的复古而不是为社会构建某种可选择的发展模式。由于伊斯兰行动主义与现代世俗的先决条件不一致、与西方最为珍重的信念与价值相背离，因此，它就被当成一种危险的、非理性的和反文化的运动。

然而，伊斯兰组织吸引了不少受过教育的人和专业人员（教师、律师、科学家、官僚和军人），伊斯兰组织的许多领导人都毕业于主要大学的医学、科学和工程等院系，保守的教士和政治行动主义者同样利用现代技术，组织和动员民众的支持，宣传他们的宗教信息和社会政治行动主张，广播电视、声像磁带、电脑和传真机的广泛使用，使得伊斯兰教在国内和跨国的传播更为有效。因此，技术和通讯并不是只有利于现代世俗文化的传播，它也造就了充满活力的、经常是跨越国界的伊斯兰教。起初抵制现代技术的宗教领导人，现在却日益依赖现代技术。乡村的穆斯林已不再生活在相对闭塞的世界，仅仅依靠当地的宗教领袖获得关于伊斯兰教的知识。现在，电视、广播和录音带已给他们带来了不同的声音（传道者）、不同的信息和对伊斯兰教的不同的诠释。就像基督教的“荧屏天使”，不仅可以向其教区的信徒布道，也可以向从俄勒冈的乡村到纽约、乃至全世界的听众宣传他们的宗教信息。同样，现代科学技术也被用来传播伊斯兰教的信息。过去，人们受到时空、语言和政府新闻检查的限制，而在今天，全世界的穆斯林都可以得到廉价的有关伊斯兰教的资料的翻译本和音像制品。这些资料包括全世界有名的宗教领袖和行动主义者的著作和声像磁带以及广播节目，尤其是广播节目，它可以轻易而且合法地跨越边界的阻隔。在巴列维统治时期，霍梅尼的著作和

布道在整个伊朗的传播就是最好的证明。照此看来，现代化并不只是导致进步的世俗化，它也是穆斯林社会伊斯兰复兴的一个主要因素。

伊斯兰复兴

在70年代和80年代[①]，伊斯兰教重新成为穆斯林政治中强有力的世界力量。伊斯兰复兴遍及全世界，覆盖了从苏丹到印度尼西亚大部分穆斯林国家，穆斯林政府和反对组织的领导人争相诉诸宗教，以寻求政治合法性和动员民众的支持。在约旦、苏丹、伊朗、马来西亚和巴基斯坦，伊斯兰行动主义者取得了内阁级高位。在埃及、突尼斯、阿尔及利亚、摩洛哥、约旦河西岸和加沙以及印度尼西亚，伊斯兰组织成为主要的反对党和反政府组织。在那些允许参与选举的国家，伊斯兰则在议会和市政管理中发挥着有效影响。在阿富汗、前苏联的中亚地区和克什米尔，伊斯兰是民族主义斗争和抵抗运动中的重要组成部分；在黎巴嫩、印度、泰国、中国和菲律宾，伊斯兰是影响宗教和种族关系的重大因素。

在面向伊斯兰的政府中，既有美国的忠实盟友（沙特阿拉伯和巴基斯坦），又有美国的死敌（利比亚和伊朗），而伊斯兰行动主义组织，有的在体制内发挥影响——比如埃及、约旦和苏丹的

---

① 关于伊斯兰复兴研究见I.Y. 哈达德，J.O. 沃尔和J.L. 埃斯波西托主编：《当代伊斯兰复兴：评论性概览和文献目录》，格林伍德出版社，纽约，1991；J.L. 埃斯波西托：《伊斯兰与政治》，第三版，纽约州叙拉古：叙拉古大学出版社，1991；J.L. 埃斯波西托主编：《亚洲的伊斯兰：宗教、政治和社会》，牛津大学出版社，纽约，1987；J.P. 皮斯卡托利主编：《政治进程中蹬伊斯兰教》，剑桥大学出版社，剑桥，1983；纳齐赫·阿尤比：《政治伊斯兰：阿拉伯世界的宗教与政治》，劳特里奇，伦敦，1991。

穆斯林兄弟会，有的则是激进的革命者，他们诉诸暴力，试图推翻现行政治体制——比如埃及的穆斯林协会（另一个广为人知的名字是赎罪与迁徙）和圣战组织，黎巴嫩的真主党和伊斯兰圣战组织。

然而，如果谈论当代伊斯兰复兴暗示伊斯兰教因为某种原因在穆斯林社会早已消失或不复存在，那么这种说法就可能有欺骗性。较为正确的看法是，伊斯兰复兴主义导致伊斯兰教在穆斯林政治和社会中的形象更加高大。由此，先前的穆斯林在公共事务中似乎日益边缘化的力量在70年代又重新以一种剧烈的方式成为充满活力的社会政治现实。伊斯兰教在穆斯林政治中的复兴，反映了个人与社会生活中日益增长的宗教复兴，这一趋势席卷了穆斯林世界的大部分地区，也在世界政治中对西方产生了极大的影响。

个人生活中伊斯兰重新觉醒的征兆是多方面的。更加关注遵守宗教礼仪（光顾清真寺、祷告、禁食）、宗教节目和出版物的扩散，更加强调伊斯兰的服饰和价值、苏非主义（神秘主义）的复活。这种基础广泛的复兴还伴随着社会生活中对伊斯兰教的强调：面向伊斯兰的政府、组织、法律、银行、社会福利机构和教育机构大量涌现，各国政府和反对派运动争相诉诸伊斯兰教，以加强其权威、寻求公众的支持。官方对伊斯兰的利用已经被中东和亚洲的许多领导人证明：利比亚的卡扎菲、苏丹的尼迈里、埃及的萨达特、伊朗的霍梅尼、巴基斯坦的齐亚·哈克、孟加拉的埃尔沙德和马来西亚的马哈蒂尔。大部分的统治者和政府，包括像土耳其和突尼斯这样较为世俗的国家，十分清楚伊斯兰教的潜在力量，并以越来越敏感和焦虑的心情关注着伊斯兰问题。1978～1979年的伊朗革命使人们把注意力集中在“伊斯兰原教旨主义”及其传播和穆斯林世界其他地区政治伊斯兰的活力。然而，当代伊斯兰复兴的根源却在60年代末和70年代初。当时，

在埃及、利比亚以及巴基斯坦和马来西亚这样完全不同的地区所经历的事件，包括危机与失败、力量与成功，都成了伊斯兰教在个人和社会生活中得到明显加强的催化剂，

失败的经历与认同感的追寻

几次冲突（比如1967年的阿以战争、1969年马来西亚的马来人与华人的骚乱、1971年巴基斯坦和孟加拉的内战和70年代中期的黎巴嫩内战），形象地说明了这些促成变革的转折点或催化剂的广泛性和多样性。对阿拉伯世界和更为广阔的穆斯林世界的许多人来说，1967年是灾难之年，也是历史的转折点。在那场留驻人们记忆的“六日战争”中，以色列取得了对阿拉伯部队迅速而有决定性的胜利，占领了戈兰高地、西奈、加沙和约旦河西岸以及东耶路撒冷，这对阿拉伯和穆斯林的自尊心、认同感和自信心都构成了毁灭性的打击。最重要的是，伊斯兰教第三圣地耶路撒冷的丢失使得巴勒斯坦和耶路撒冷的解放从此不再被当作一个地区（阿拉伯）问题，而是整个穆斯林世界的伊斯兰事业。对于全世界的许多犹太人来说，保卫以色列义不容辞。同样，对于穆斯林来说，巴勒斯坦和耶路撒冷的解放关系到伊斯兰的团结，因为穆斯林向来认为他们属于一个超越国界的信士共同体（乌玛）。任何在穆斯林世界工作的人都能发现，以色列对西岸、加沙和耶路撒冷的控制及美以关系都是穆斯林热切关注并引起激烈争论的话题，从尼日利亚到苏丹，从巴基斯坦到马来西亚概莫能外，甚至在欧洲和美国的穆斯林中间也是如此。

1967年战争的后果是以“灾难”载入阿拉伯文献的。由于战争对自尊心、认同感和历史观的沉重打击，无论是面向西方的世俗精英还是忠诚于伊斯兰教的人都充满了幻灭感和自我反省意

识[①]。他们究竟在哪儿出了错?包括世俗阶层和面向伊斯兰阶层在内的整个社会对民族主义意识形态、西方发展模式和西方盟国(他们一直支持以色列)的有效性提出了疑问:国家独立和现代化已有数十年历史,然而,事实却证明阿拉伯的军事力量(由埃及、约旦和叙利亚联军组成)不堪一击。在共同声讨西方发展模式的军事、政治和社会文化失败的同时,人们也在寻找一种更为真实可靠的社会和文化——一种对阿拉伯的认同感,这种认同更多地植根于土生土长的阿拉伯-伊斯兰传统和价值,而较少对西方的依赖。来自马来西亚、巴基斯坦和黎巴嫩的事例说明此种躁动和自我反省已经出现在穆斯林世界的许多地方。

由于经常把伊斯兰等同于中东,我们倾向于忘记最大的穆斯林主义发展的主要舞台。在东南亚,1969 年吉隆坡发生了华人和马来人之间的种族骚乱,这标志着马来穆斯林中间正日益滋生着不满和异化。尽管马来人在政治上居于主导地位,然而,在经济上落后于以繁华都市为基地的华人少数民族。于是人们指责,华人享有不相称的经济与教育优势,并对马来人的地位和认同感形成了明显的威胁。为了回应这样的指责,马来西亚政府采取了一种赞助性行动——像鼓励计划和配额计划,以提高马来穆斯林的生活。在马来西亚,马来人就是穆斯林,这在许多人看来是不言自明的,因此,在这样的文化氛围下,更加强调马来人的认同感、语言、价值和共同体的重要性必然会促进伊斯兰复兴主义的

① 见 J.J. 多诺霍:《阿拉伯世界的伊斯兰教和寻求认同》,见 J.L. 埃斯波西托主编《伊斯兰复兴之呐喊》,第三章;阿里·默拉德:《当代阿拉伯世界伊斯兰教的意识形态化》,见 A.S. 卡德斯和 A.E. 希拉尔·德索基主编:《伊斯兰与权力》,第三章,巴尔的摩,约翰·霍普金斯大学出版社,1981 年;伊冯内·Y. 哈达德:《阿以战争、纳赛尔主义和伊斯兰认同感的确认》,见 J.L. 埃斯波西托主编:《伊斯兰与发展:宗教与社会政治变革》,第 118～120 页,纽约州叙拉古,叙拉古大学出版社,1980。

吸引力和影响力的增长。

1971 年巴基斯坦人和孟加拉人的内战改变了南亚的地图，巴基斯坦伊斯兰共和国——这个建立于 1947 年的穆斯林祖国——失去了它的东部地区。东巴基斯坦的丢失和孟加拉国的成立对巴基斯坦的伊斯兰认同和意识形态的性质（或者更确地说是失败）提出了严重的疑问。与此同时，出于经济和战略的考虑，作为世俗的社会主义者的阿里·布托总统在整个 70 年代日益诉诸伊斯兰教，谋求与海湾国家盛产石油的阿拉伯－穆斯林兄弟建立联系，这些国家不仅向巴基斯坦提供经济援助，而且还雇用巴基斯坦的军人和劳工，这些人的工资成为重要的国家收入。这种向海湾的倾斜开启了一个伊斯兰教由边缘到中心的进程，因为无论是政府还是反对派，都竞相利用伊斯兰为其相互竞争的主张进行辩护，获取公众的支持。

在黎巴嫩，十叶派穆斯林在基督徒主导的体制中长期处于少数地位，然而人口的增长已使穆斯林成为多数，他们愈益要求更大的政治代表权和经济—社会改革，以回应人口统计的变化。伊玛目穆萨·萨德尔，一位充满个人魅力的宗教领袖，诉求十叶派的特性、历史和信条，组织和动员十叶派民众加入 70 年代中期出现的“被剥夺者运动”，也就是今天人们所熟知的“阿迈勒运动”。伊朗革命以后，更为激进的伊斯兰组织（如真主党）在黎巴嫩涌现，他们同样关注着认同感和权力这样一些问题。

从一个国家到另一个国家，伊斯兰复兴所采用的形式可谓变幻无穷，然而，他们所关注的问题却是共通的：对现行政治、经济和社会制度的失败感；对西方的幻想的破灭，而且经常表现为对西方的排拒；对认同感和真实性的寻求；伊斯兰教为国家和社会提供了一种自足的意识形态的信念，对世俗的民族主义、社会主义和资本主义一种有效的替代。

失败的经历所激发的认同危机使得许多人对政治和社会的发

展方向产生怀疑，转而从内部寻找力量和指导。政府和精英面向伊斯兰的政策看来已经失败。随着 1967 年战争以及巴基斯坦、马来西亚和黎巴嫩危机而来的自我反省和对阿拉伯、穆斯林世界政治社会现实的批判，很快扩散到穆斯林世界的其他地区和更加广泛的社会阶层，人们对发展的方向以及发展所取得的成就提出了一系列疑问。尽管独立唤醒了希望，然而，在大多数情形下，数十年的生存记录却充满了对现代穆斯林国家合法性和有效性的挑战。一些特殊事件、现代性所产生的全面影响和破坏作用引发了一种危机心态，一种愈益增强的幻灭感，一种失败感。

在政治上，现代世俗民族主义已被发现是无能的。无论自由民族主义还是阿拉伯民族主义和社会主义都没有兑现它们的诺言。在构建政治合法性和创造民族团结的意识形态方面，穆斯林国家的政府似乎既无兴趣也不成功，他们更衷情于维持长久的专制统治。王朝统治、军人或准军人专权依然主导着穆斯林世界。政党被禁止或严加限制，选举经常被操纵，政府的议会和政治党派被统治者玩弄于股掌之间，而统治者的政治合法性，像他们的安全一样，完全仰赖军人和秘密警察的忠诚，有的统治者则干脆依靠外国政府和多国公司的支持。

看一看每个国家和地区，人们就会发现，对腐败、对财富集中和不当分配的指责总是能得到迅速的回应。城市里的贫富分化可谓触目惊心。在那里，了了无几的富有街区和城市近郊犹如鹤立鸡群，与那些破败的窝所和四下蔓延的贫民窟形成了鲜明的对比。贫富鸿沟在阿拉伯产油国和存在大量穷人的人口大国（埃及、叙利亚、巴基斯坦、孟加拉）之间更为明显。具有讽刺意味的是，在人口稀少的产油国（科威特、沙特阿拉伯和埃米尔国家）情况亦复如此。西方的资本主义和马克思主义的社会主义同样遭到拒绝，因为它们带来的是问题而不是解决问题的方案，它们也不能消除广泛的贫穷和分配不公。资本主义被认为是特

殊利益者和新精英的制度，它建立这样的社会更多地是受到物质主义和挥霍浪费的物欲驱使，从不关心平等和社会公正；马克思主义则因其无神论而遭到人们抛弃，因为无神论击中了宗教的要害，试图以物质代替精神。尤其是年轻一代，他们发现，他们正处于一个前景昏暗、美梦破碎的世界之中。在许多国家，理想主义、努力学习和辛勤劳动所换来的是失业和就业不足、住房短缺和缺乏政治参与，所有这些都在滋生着挫折和绝望的情绪。①

在社会文化和心理上，现代化被看成是欧洲殖民主义的遗产，而面向西方的精英强行推动西方化和世俗化的双重进程则使这种殖民主义遗产得以延续和长存。就像依赖西方发展模式被当作政治和军事失败的原因一样，一些穆斯林指责，正是由于对西方的盲目模仿和穆斯林社会不加鉴别的西方化导致了危及穆斯林认同的文化依赖，一些人干脆把这种情形称作“西方毒化症”(disease of “westoxification”)。世俗的、“无用的”社会变革进程的最终后果被认定为社会道德沦丧的原因，穆斯林家庭破裂的主要的催化剂，它还造成了人们社会行为的随意性、男女杂交和精神颓废。

不能忘记现代性以及随之而来的快速社会文化变革所造成的心理影响。城市地区已经历了物质的制度性的变化，因此，城市的基础设施和城市建筑映照在天际的轮廓都被断定为现代的，而断定的根据则是西方的外观和侧影。现代的意味着从穿着、语言、思想到教育、行为（包括就餐方式和打招呼）和建筑、甚至家庭摆设都是西方的。城市变成了生活与工作的主要场所，现代

① F.S. 考利：《阿拉伯世界伊斯兰复兴与世俗国家的危机》，见 I. 伊卜拉希姆主编：《阿拉伯资源：一个社会的变迁》，第 213～234 页，克鲁姆·赫尔姆，伦敦，1983；阿尤比：《政治伊斯兰》，第 164～174 页；亨利·芒森：《伊斯兰与革命》，第 9 章，耶稣大学出版社，纽黑文，1988。

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

的政府和公司以及外国顾问和投资者都把注意力集中在城市地区，而乡村只能感受到现代化的点滴恩泽。快速的城市化意味着大量的移民，他们来自边远的乡村和城镇。穷人过上较好生活的希望，往往被城市贫民窟的穷困现实所粉碎。于是心理和生理的不适随之发生。伴随着现代城市生活和西方文化等诸方面的冲击，人们失去了与乡镇和大家庭的联系，传统的价值观念也丧失殆尽，被抛入异化和边缘化的汪洋之中的民众把宗教当成了安全港。伊斯兰教提供了认同感、兄弟情谊和文化价值，从而抵消了由于新的环境所带来的心理不适和文化威胁。穷人在城市中结邻而居，这些地区基本上就是现代城市中传统的贫民窟；低收入的中产阶级虽然从城市所提供的教育和工作机会中受益，然而他们却由此经常遭受更深刻的文化冲击，因此，无论是穷人还是低收入的中产阶级都在宗教的复兴中找到了某种快意和安全感。伊斯兰组织的成员及其信息提供了一种他们更为熟悉的选择方案，这种方案与他们的经历不谋而合，判明了他们的问题，给出了永久的答案。

最后，美国人对伊斯兰教和中东充满无知与敌意，这种无知与敌意经常被人们批评为一种受到东方学和犹太复国主义影响的"基督教十字军"心态，它误导了美国的政治－军事政策：支持"非伊斯兰"的伊朗国王，向以色列提供大规模的经济与军事援助，在黎巴嫩扶持没有代表性的、由基督徒控制的政府。

这些危机和失败强化了在穆斯林中广为流行的自卑感——数世纪欧洲殖民统治的一种产物，它留下了一份既对西方的实力、科学与技术仰慕不已，又对西方的统治、渗透与剥削深恶痛绝的遗产[①]。穆斯林社会在现代的失败经历与某种伊斯兰理想形成了

① J.P. 皮斯卡托利：《民族国家世界中的伊斯兰教》，第 26 页，剑桥大学出版社，剑桥，1986。

强烈的对比，这一理想把对伊斯兰共同体的忠诚与现世的成功连在一起，只要回忆一下过去的历史就能证明这一点：伊斯兰教曾经是主导世界的力量和文明。

从失败到成功

70年代，伊斯兰政治似乎要在舞台上爆炸，因为发生在中东地区的一系列事件（1973年的埃－以战争和阿拉伯石油禁运，以及1978～1979年的伊朗革命）所形成的震撼使许多人承认，伊斯兰已成为危及西方利益的新的强大势力。政府首脑与反对派运动都诉求伊斯兰教以增强自己的合法性、获取公众的支持，各种伊斯兰组织和机构也四处蔓延。

1973年，埃及的安瓦尔·萨达特发动了反对以色列的“圣战”。这与1967年的阿—以战争形成了对比，当时，纳赛尔是以阿拉伯民族主义/社会主义的名义而战，而这一次埃及却扛起了伊斯兰的大旗：萨达特毫不吝啬地大量利用伊斯兰象征和历史来团结自己的部队。尽管战争没有打赢，然而，埃及军队的相对成功使许多穆斯林把它看作是一种道义上的胜利，因为大多数人早已认定，有美国作后盾的以色列是不可战胜的。

在证明军事能力的同时，中东也显示了它的经济实力，即阿拉伯石油禁运的力量。不管西方有多么不情愿，自从殖民主义兴起以来，西方第一次不得不面对和承认它对中东的依赖。对于穆斯林世界的许多人来说，富油国家的新财富、成功与实力似乎标示着伊斯兰力量的回归，而在此之前，穆斯林社会长达数百年的政治与文化优势已经在欧洲殖民主义进攻下支离破碎，穆斯林各国虽然获得独立，然而，在超级大国主导的世界中仍然处于低人一等的地位。一系列因素增强了石油武器的伊斯兰特征。大部分石油财富分布在阿拉伯中心地区，在那里，穆罕默德接受了真主

的启示，建立了第一个伊斯兰共同体。最大的石油储量见之于沙特阿拉伯，一个独树一帜的伊斯兰国家，它宣称是圣城麦加和麦地那的守护人、朝觐事务的保卫者、伊斯兰世界的领袖和赞助者。利用巨大的石油财富，沙特王室建立了无数的国际伊斯兰组织，推动伊斯兰的宣教传播，支持伊斯兰事业，并向穆斯林各国政府所从事的伊斯兰活动提供赞助。

没有什么事件能够比 1978～1979 年的伊朗革命更戏剧性地证明了伊斯兰复兴的力量。对于西方和穆斯林世界的许多人来说，难以想象的事情变成了现实。强大的、现代化的、面向西方的巴列维王朝倾刻间灰飞烟灭。曾几何时，盛产石油的伊朗利用其巨额财富建成了中东地区装备最为精良的（仅次于以色列）的军事力量，推动了野心勃勃的现代化计划和白色革命；在西方训练的精英和顾问的协助下，巴列维王朝统治着一个被美国当作穆斯林世界最为稳定的盟友的国家。然而，在伊斯兰的名义下，仰赖毛拉－清真寺网络的支持，毫不相干的集团走到了一起，反对国王和反对西方的一场革命卓有成效地发生了。这一事实使穆斯林世界的许多人欣喜若狂，使伊斯兰行动者确信这些都是值得效法的成功经验。无论力量对比有多么悬殊，也不管统治者有多么可怕，力量与胜利必将属于那些以伊斯兰的名义致力于变革的人们。

对于更为广阔的穆斯林世界的许多人来说，70 年代的成功与对早期伊斯兰的理想化形成了共鸣，先知穆罕默德时代是伊斯兰的典范，伊斯兰的黄金岁月。穆罕默德成功地把不同的部落势力联合在伊斯兰的大旗之下，创建了实行社会公正的伊斯兰国家和社会，实现了异乎寻常的伊斯兰扩张，那些信守伊斯兰教的人们不仅对这些最初的事件记忆犹新，而且还进行成功的模仿，就像伊朗伊斯兰革命所证明的那样。在这里，伊朗革命所产生的最初吸引力吸引了许多穆斯林，既包括十叶派也包括逊尼派。伊朗

提供了现代伊斯兰革命的第一个范例，一场反对不敬神明、反对压迫和不公正的暴动，阿亚图拉霍梅尼的伊斯兰革命的召唤拨动了许多人的心弦，他们认定霍梅尼的信息是反对帝国主义，是对失败的、不公正和压迫性政府的谴责，是建立一个道德公正社会的预见。

相比之下，西方对此不屑一顾，他们不相信这种挑战能够撼动巴列维王朝对一个似乎落后的国家所进行的“开明”变革，并复活一种背时的、非理性的、试图把现代伊朗拉回到中世纪的力量。没有什么东西比身着黑袍、留着大胡子的毛拉和他们的领袖阿亚图拉霍梅尼的呆板面孔更能代表人们的这种信念，他对传媒的主宰在西方人的观念中强化了整个运动的非理性的性质。

伊斯兰复兴主义的思想体系

伊斯兰复兴主义世界观的核心是确信穆斯林世界处于衰落状态。其原因是背离了伊斯兰的正道，而治世的良方则是实现个人与社会生活的伊斯兰回归，只有这样，才能恢复伊斯兰的认同、价值和权力。对于伊斯兰政治行动主义者来说，伊斯兰教是一种总体的或者综合的生活方式，如真主启示的《古兰经》所规定的，先知的榜样和第一个穆斯林公社国家的性质所映现的，并在神启的法律－沙里亚的广泛特性中得到体现。因此，穆斯林政府和社会要想恢复活力就必须重新实施伊斯兰教法，即以伊斯兰为指导，实行社会公正的国家和社会的一张蓝图。

当社会的西方化和世俗化受到谴责的时候，现代化却幸免于难。科学技术是可以接受的，而变革的步伐、方向和程度则必须从属于伊斯兰的信仰和价值观念，以便防止西方观念的渗透和对它们的过度依赖。

激进的运动则超出了这些原则，并经常根据两个基本的假设

行事。第一，他们假定伊斯兰与西方已深深卷入了一场持续进行的战斗之中，这场战斗可以回溯到伊斯兰的早期岁月，并且深受十字军和欧洲殖民主义遗产的影响，而在当今则是犹太教徒和基督教徒密谋策化的产物。这一密谋是超级大国的新殖民主义和犹太复国主义的强权的结果。西方（英国、法国、特别是美国）受到了强烈谴责，因为它不仅支持那些非伊斯兰的或不公正的政府（埃及、伊朗、黎巴嫩），而且在巴勒斯坦人遭受驱逐时偏袒以色列。因此，针对这些政府和他们的代理人以及众多西方国家的暴力行动属于合法的自卫。

第二，这些激进的运动假定，伊斯兰教对于穆斯林社会不仅仅是一种意识形态上的替代，而且是一种在神学上、政治上必须履行的职责。由于伊斯兰是真主的命令，因此必须刻不容缓而不是循序渐进地予以执行，对于所有真正的穆斯林来说，这是义不容辞的义务。任何个人、任何政府，如果游移不定、对政治依然漠不关心或者抱有抵制情绪，他们将不再被当作穆斯林。他们是无神论者或不信教者，是真主的敌人，所有真正的穆斯林必须对他们发动圣战。

输出革命

伊朗革命的成功激发了穆斯林世界的想像力，而穆斯林国家的政府却颤抖不已。革命后的伊朗对全世界的伊斯兰行动主义者产生了影响。革命成功以后，来自北美、中东和东南亚的穆斯林领袖云集德黑兰与霍梅尼弹冠相庆，从埃及（温和的穆斯林兄弟会和激进的圣战组织）到马来西亚（马来西亚青年运动和好战的泛马来伊斯兰党），所有的行动主义组织，不论属于逊尼派还是十叶派，他们都从伊朗的榜样获得了灵感。伊朗革命所提供的经验是，“唤醒穆斯林，恢复他们对自己的宗教的信心，固守对宗

教的信仰，这样，穆斯林就会再一次行使对人类的领导权，并将整个世界置于尊贵的伊斯兰文明的庇护之下”。[①] 伊朗革命就像一个提示器，它提醒人们，伊斯兰教是一种规范礼拜和社会的总体生活方式，“它是宗教和国家，一种统治方式和政治，是经济和社会组织，教育和道德体系，礼拜和圣战。”[②]

在像沙特阿拉伯、海湾地区诸国和巴基斯坦这样一些逊尼派主导的国家，长期处于沉寂状态的十叶派少数开始积极地维护对十叶派的认同和自己的权利，并大胆地渲泄对统治当局的不满。与此同时，受到威胁的穆斯林统治者越来越把伊斯兰反对派贴上霍梅尼的标签，或者指控伊朗对他们的国内政治发挥了不正当的影响。

海湾的统治者对伊朗革命的榜样和言辞的号召力尤为敏感。在伊拉克，十叶派占人口的60%，萨达姆·侯赛因名义上是一个逊尼派穆斯林统治者，来自十叶派城市卡尔巴拉、纳贾夫和库法（1979年）的暴动对他的统治形成强烈的震撼。霍梅尼痛斥萨达姆·侯赛因是一个无神论者，号召推翻他的统治。萨达姆·侯赛因则通过贬低霍梅尼、呼吁伊朗的阿拉伯少数民族造反来予以回击。伊拉克政府怀疑伊朗的势力介入了伊拉克内部的十叶派行动主义组织、特别是伊斯兰宣教党（达瓦党）和新组建的（1979年）穆贾希丁（战士）组织。[③] 阿亚图拉穆罕默德·巴齐尔·沙德尔，伊拉克最著名和最有影响的十叶派行动主义者之一，早在霍

① 开罗大学伊斯兰（学生）协会：《伊朗的教训》，见J.J.多诺霍和J.L.埃斯波西托主编：《过渡中的伊斯兰教：穆斯林观点》，第246页，牛津大学出版社，纽约，1982。

② 同上书，第247页。

③ M.C.赫德森：《叙利亚和伊拉克政治中的伊斯兰因素》，见詹姆斯·P.皮斯卡托利主编：《政治进程中的伊斯兰教》，第86页，剑桥大学出版社，剑桥，1983。

梅尼流亡伊拉克期间，两人就成为至交，他热切地欢迎伊朗的革命和霍梅尼的伊斯兰政府。萨达姆·侯赛因终于采取了决定性的行动。十叶派领袖遭到搜捕，宣教党被取缔，而巴齐尔·沙德尔也于1980年4月被处以极刑，因为他公然宣布伊拉克社会复兴党政府的非伊斯兰特性，并禁止人们与之进行任何交往。数世纪以来，阿拉伯人和波斯人、逊尼派和十叶派就互为对手，充满敌意，在这样背景下，形势迅速恶化。1980年9月，伊拉克侵入伊朗，发动了一场持续8年之久的战争。

霍梅尼对沙特和海湾国家政府的谴责更为严厉，他把这些国家的政府痛斥为“非伊斯兰”的君主制，并轻蔑地把他们与美国的军事和经济关系描绘成“美国的伊斯兰”。霍梅尼的录像带和革命传单被偷偷运进这些逊尼派统治的国家，每天来自德黑兰的阿语广播更是毫不掩饰地进行批评和煽动宣传：

> 沙特阿拉伯的统治政权披着穆斯林的外衣，但实际上他们却代表着一种奢华、轻浮和厚颜无耻的生活方式，他们从人民中榨取财富后又肆意挥霍，他们整日沉缅于赌博，豪饮和狂欢作乐。在这样的情形下，如果人民沿着革命的道路前进、诉诸于暴力并为夺回自己的权利和资源而继续斗争，这难道有什么惊奇的吗?①

海湾的统治者和西方最为恐惧的事情是伊朗革命的蔓延，在革命后的第一年，这种担心似乎变成了现实。1979年11月，沙特受到了两起爆炸性事件的强烈震撼。11月20日，当穆斯

① 雅各布·戈德伯格：《沙特阿拉伯的十叶少数派》，见H.R.I. 科尔和N.R. 凯迪埃主编《十叶派和社会抗议》，第243页，耶稣大学出版社，纽黑文，1986。

林准备迎来伊斯兰的第 15 个世纪的时候，麦加大清真寺被痛恨沙特君主制的逊尼派好斗分子夺取和占领了长达两个星期之久。霍梅尼指控美国人支持对清真寺的占领，这导致了一系列对美国大使馆的袭击，其中，美国驻巴基斯坦伊斯兰堡的大使馆被付之一炬。当人们还处于大清真寺事件所带来的震颤之中的时候，11 月 27 日，在其盛产石油的东方省的 25 万十叶派穆斯林中间爆发了骚乱，在那里十叶派占当地人口的 35%[①]。他们觉得，他们受到了逊尼派统治者的歧视，并被不公正的石油财富分配制度和政府机构所欺骗，在这一年的年初，这种被长期压抑的情绪和不满就因伊朗革命和霍梅尼的凯旋而爆发出来。

80 年代初的事件，丝毫没有缓解海湾各国政府、广阔的穆斯林世界和西方的忧虑。相反，执政的伊朗的阿亚图拉们所发表的宣言，对一种侵略和扩张政策的呼唤使形势变得更加严峻。哈梅内伊总统向来自 40 个国家的领拜人呼吁，把他们的清真寺"变成祈祷之家，变成文化和军事基地……，为在所有国家创建伊斯兰政府奠定基础"[②]。1980 年 9 月 22 日，伊拉克入侵伊朗，两伊战争正式开始，这对于伊朗与其邻国的关系来说无疑于火上浇油。海湾国家组成了"海湾合作委员会"(GCC)，向伊拉克提供了大量财政支持，霍梅尼则要求"海湾合作委员会""返回伊斯兰的怀抱，抛弃巴格达的萨达姆·侯赛因政权，制止挥霍其人

① 威廉·奥克森沃尔：《沙特阿拉伯与伊斯兰复兴》，《国际中东研究杂志》13：3（1981 年 8 月）：第 271 页，第 276～277 页；约瑟夫·凯齐钦：《乌里玛在伊斯兰国家政治中的作用：以沙特阿拉伯为例》，《国际中东研究杂志》18：1（1986 年 2 月，第 56～68 页）；J.P. 皮斯卡托利：《沙特阿拉伯的意识形态政治学》，见 J.P. 皮斯卡托利主编《政治进程中的伊斯兰教》，第 67 页，剑桥大学出版社，剑桥，1983。

② 肖尔·巴哈什：《阿亚图拉的统治：伊朗和伊斯兰教革命》，第 234～235 页，基础图书，纽约，1984。

民的财富"[①]。

在同一时期，巴林和科威特也受到十叶派骚乱的威胁[②]。1981年，巴林政府挫败了伊朗人鼓动的"十叶派巴林解放阵线"(Shii Front for the Liberation of Bahrain)的军事政变。30%的居民属于十叶派的科威特受到了美、法两国大使馆汽车爆炸事件的打击(1983)，从而，被迫于1987年和1989年两次弹压十叶派骚动。

伊朗经常利用一年一度到麦加的朝觐宣传其革命信息。阿亚图拉霍梅尼和其他的高级教职人员拒绝承认沙特是圣地守护者，坚持认为朝觐有某种正当的政治内容。1982年6月，伊朗朝觐者展示霍梅尼的画像，呼喊反对美国、苏联和以色列的口号，并与沙特治安人员发生了冲突。随后的几年间，紧张依旧存在，1987年到了白热化程度，当时，在一场伊朗朝觐者与沙特治安部队的对峙中，400多人死于非命。

尽管零星的躁动和对发生大规模骚乱的恐惧搅得各国政府坐卧不宁，然而最后的结局却令人惊奇，伊朗的革命输出并没有将伊拉克和海湾国家的十叶派穆斯林团结起来。总的说来，大部分伊拉克(阿拉伯人)十叶派更倾向于民族主义而不是他们与伊朗同一教派(波斯人)的宗教联系。海湾国家零星的十叶派战斗精神并没有转化为大规模的革命运动。为遏制十叶派势力的增长，各国政府成功地使用了胡萝卜加大棒的政策，在化解人们的社会与经济不满情绪的同时，加强了安全防范措施，监禁和驱逐那些持不同政见者。

黎巴嫩是受伊朗革命直接影响的最明显的例子。革命成功之

① 迪利普·希罗：《阿亚图拉统治下的伊朗》，第340页，劳特里奇和凯根·保罗，伦敦，1985。

② 约瑟夫·科斯汀纳尔：《科威特与巴林》，见S.T.亨特主编《伊斯兰复兴主义的政治学》，第121页，印第安那大学出版社，布卢明顿，1988。

后，伊朗向黎巴嫩派遣了一小支革命卫队，通过提供训练、装备和金钱，深深地影响了那里的十叶派好战组织，尤其是真主党和圣战组织。与更为温和的十叶派阿迈勒运动相比——其斗争目标是在现行国家结构内部实现更具代表性的权力重分——伊朗人鼓动的组织其最终目的是建立伊斯兰国家。人们怀疑，伊朗为了达到目的不择手段，从炸毁西方大使馆到汽车炸弹和劫持人质，可谓无所不用其极。

从边缘到中心：伊斯兰复兴的主流

尽管各国政府和极端组织对伊斯兰教的利用强化了许多穆斯林的世俗倾向和西方的犬儒主义，但一种鲜为人知，然而潜在影响深远的社会转变也在穆斯林世界发生了。90 年代，伊斯兰复兴主义已不再局限于处在社会边缘的小规模边际组织，相反它已成为穆斯林社会主流的一部分，并造就了一个受过现代教育、然而却是倾向伊斯兰的新精英阶层，他们与世俗的对手一起工作，并时常与他们联合。作为一个基础广泛的宗教社会运动，伊斯兰复兴主义仍在继续发展，今天它实际上在每一个穆斯林国家，甚至跨越了国界而发挥作用。这是一个充满活力、面目多样的运动，在不远的将来它将使伊斯兰复兴的主要影响得到体现。它的目标是通过对基层个体的伊斯兰塑造来实现社会的转变。宣教社团的工作遍及社会服务（医院、诊所、法律救助团体）、经济项目（伊斯兰银行、投资机构和保险公司）、教育（学校、托儿所、青年营）和宗教出版与广播。其共同的计划既针对年轻人也针对老年人。

在中、低社会阶层，在受教育和未受教育者中间，在专业人员和工人、青年人和老年人、男人和女人以及孩子们中间，一种更为明显的伊斯兰倾向已经产生。在埃及、苏丹、突尼斯、约

旦、伊朗、马来西亚、科威特、沙特阿拉伯和巴基斯坦，倾向伊斯兰的新一代领袖也已出现。伊斯兰行动主义者已是政治过程中习以为常的一部分：他们参与全国与地方选举；在阿尔及利亚的市政选举中取得了引人注目的胜利；在埃及、突尼斯和约旦，是主要的反对党或反对派组织；在苏丹、约旦、巴基斯坦、伊朗和马来西亚，他们在内阁中位高权重。

许多人先入为主，想当然地把伊斯兰行动主义当作是一小撮极端分子和恐怖分子的“杰作”，对于他们来说，伊斯兰的强大力量及其在主流政治和社会中影响范围日益扩大的现实既令人费解又感到威胁。人们应如何理解伊斯兰行动主义在大部分穆斯林世界的发展和突起？伊斯兰复兴的根源是什么？伊斯兰原教旨主义仅仅是一种受到宗教激励的恐怖主义和极端主义吗？若果真如此，它为什么享有如此广泛的支持？为什么伊斯兰教在穆斯林政治中如此重要？伊斯兰教在什么地方、以怎样的方式强调其政治和社会作用？在那些长久以来被当作最为西化的国家，如埃及、黎巴嫩、伊朗和突尼斯，伊斯兰复兴主义为什么会如此强大？萨达姆·侯赛因这样一个最世俗的非伊斯兰领袖怎么会在1991年的海湾战争中诉诸伊斯兰教？最后，在何种程度上，存在“伊斯兰威胁”？

萨达姆·侯赛因试图汇集民众穆斯林观点、发动另一场伊斯兰与西方的圣战，这种图谋不过是伊斯兰与西方对抗的长久历史中的最新的一幕。穆斯林与基督徒的关系似乎总是一部对抗史，从伊斯兰的崛起到如今，每一方都把对方当作历史的威胁。早期在神学和政治上的遭遇与对峙所形成的概念和民间传说一直规定和确认着相互间的既定范式、形象和猜忌，而且，这些东西依然在激发着恐惧和偏见，并使伊斯兰反对西方或西方反对伊斯兰的幻觉长久存在。

第二章　伊斯兰与西方：冲突、合作和对抗的根源

尽管有着共同的神学源渊和长达数世纪之久的相互影响，伊斯兰教与西方的关系还是常被烙上了互相一无所知、模式化、轻蔑和冲突的印记。古代的竞争和近现代的冲突过于强调分歧，以至于完全模糊了犹太教、基督教和伊斯兰教传统中所共享的神学源渊和宗教圣显。双方都紧盯和强化他们的差异，使得这三大一神教的传统走向偏端而不是归于统一。

伊斯兰的早期扩张和成功构成了神学和文化上的挑战，对于西方来说，这既是理解的绊脚石，也是一种威胁。伊斯兰教与基督教抱有一种普世的启示和使命感，回想起来，它们命中注定就会走向对抗而不是相互合作。由于在很长的历史中，基督教世界经常对先知进行恶意的诽谤，对伊斯兰教进行粗俗的歪曲；在最近的历史中则经常把伊斯兰教等同于极端主义和恐怖主义，因此，在我们准备讨论西方与穆斯林世界的关系史之前，有必要对伊斯兰教进行某种了解。同时，对《古兰经》、对先知穆罕默德和伊斯兰的早期有所认识，对于理解伊斯兰教也是必不可少的，因为它们一直是、并仍将是每一个时期穆斯林和伊斯兰运动刻意效法的范式。我们脑海中的伊斯兰与穆斯林形象仅限于那些高喊“处死美国佬”或者“对异教徒进行圣战”的示威者，当我们努力消除这些陈规俗套和倾向性的时候，必须牢牢记住，跨越全世界、回溯数百年，每一种族和肤色、每一个社

会阶层和来自不同教育背景的男男女女都在伊斯兰教中找到了滋养和改变他们生活、提供一致感、团结感与和平感的信仰体系。

伊斯兰教的起源与性质

虽然穆斯林公社的起源始自穆罕默德和公元7世纪，然而，与犹太人和基督徒一样，穆斯林也通过一个长长的先知的信使世系把他们宗教传统（伊斯兰教）的源头与唯一的真神（安拉、真主）联系起来。因此，穆斯林强调，犹太教－基督教传统更为确切地说应该是犹太教－基督教－伊斯兰教传统，因为三者都是一个接受神的启示的先知亚伯拉罕的子女，他们都拥有亚伯拉罕式信仰：共同相信真神、众先知、启示、天选社团和道德责任[①]。当犹太人和基督徒通过以撒到亚伯拉罕和撒拉追溯他们的世系时，穆斯林则通过亚伯拉罕的第一个儿子易斯玛仪和他的仆人哈格尔做着同样的事情。

希伯莱人的宗教故事记录着启示给亚当、亚伯拉罕和摩西的一神教在一个多神教的世界中所获得的胜利，同样，在伊斯兰的历史中也叙述了不屈不挠的一神教、预言书和神圣的启示在部落和多神崇拜的社会环境下的类似经历。[②] 就像犹太人拥有希伯莱经典（托拉，Torah）、基督教徒拥有《圣经》，穆斯林也有自己

① 一个西方学者的观点，见弗朗西斯·彼得：《亚伯拉罕之子》，普林斯顿，普林斯顿大学出版社，新泽西，1982。如果想了解三大宗教关于这些问题的基本教义，见彼得的《犹太教、基督教和伊斯兰教：古典文本与它们的解释》，共三卷，普林斯顿，新泽西，普林斯顿大学出版社，1990。

② 关于从早期穆斯林公社的形成到当代的伊斯兰教的介绍，见J.L.埃斯波西托：《伊斯兰教：直道》，纽约：牛津大学出版社，1991；弗雷德里克·马修森·丹尼，《伊斯兰教导论》，纽约：麦克米兰，1991；法兹鲁尔·拉赫曼，《伊斯兰教》，第2版，芝加哥，芝加哥大学出版社，1979。

的神圣经典《古兰经》。在穆斯林看来，上帝首先给犹太人送去了他的启示，然后是基督徒，然而人为的干扰和对经书的篡改已使天启变得面目全非，并产生了诸如耶稣化身、十字架受难和死而复生的信仰，以及赎罪的信条。他们认为，希伯莱人的《圣经》或《旧约全书》和基督教的《新约全书》是原始神启的有缺陷的版本。结果，真主通过封印先知穆罕默德又一次降赐了他的启示，这就是穆斯林信仰的基础；《古兰经》取代犹太人和基督徒的经典，是完美无缺，一字不差的真主的言语。

穆罕默德：真主的使者

《古兰经》和先知穆罕默德为过去和现在宗教信仰的发展提供了神圣的源渊和指导。就像穆罕默德在世时人们追随他的左右，今天，全世界虔诚的穆斯林也从先知的启示和教诲中寻找生活的方向。

穆罕默德·伊本·阿卜杜拉（570～632）于570年出生在阿拉比亚（大体上就是今天的沙特阿拉伯），40岁的那一年，他经受了一次深刻的宗教体验，这不仅改变了他的生活，也开创了一个社团。1400年之后，这个社团成为横跨全球、拥有近10亿信众的世界第二大宗教。世界性伟大宗教传统的先知或创始人其生平大都缺乏文献记载，与他们相比，记述先知穆罕默德生活和工作的早期材料可谓汗牛充栋。《古兰经》、先知的传统（哈底斯，关于先知言行的报道）和伊本·伊斯哈格（ibn－Ishaq，约卒于768年）所著的早期传记等都提供了大量有关先知的情况[①]。然而，我们对穆罕默德的早年几乎一无所知，只知道他是一个孤儿，在亲友的照料下长大。根据穆斯林的传说，在25岁时，这个年轻

① 这一古典著作的译文，见A. 吉劳姆：《穆罕默德生平：伊斯哈格所著〈先知传〉的翻译》，牛津大学出版社，伦敦，1955。

人与一个比他大 15 岁、名叫赫蒂彻的富孀结婚，赫蒂彻拥有一个商队，穆罕默德则是她的商务经理。由于对宗教的倾心，穆罕默德经常退避到僻静的地方苦思冥想。公元 610 年，在那个以“受权和高贵之夜”永留穆斯林记忆的晚上，商队头领穆罕默德变成了真主的使者穆罕默德，通过天使加百利，他接受了真主的首次启示：“你应当奉你的创造主的名义而宣读，他曾用血块创造人。你应当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知道的东西!”（《古兰经》96：1～5）。从 610 年到 632 年，整个这一时期的启示在先知归真后被汇编成册，形成了伊斯兰教的神圣经典《古兰经》。

在穆斯林的传说中，起初的先知充满惶恐，甚至不大情愿，像《圣经》中希伯莱人的众先知一样，他为奇异的宗教经历而不知所措：他不知道启示的意义，也担心人们不接受他的特殊权利。就像先知传承的历史所证明的，那些被称为上帝的警告者和信使的人其生活并不安逸。先知们宣称他们是神授的社会良知，谴责社团的任性胡为和不忠不孝，还对现有的秩序和流行的文化发起挑战，因此先知们经常面临着讥讽、拒绝和迫害。穆罕默德也不例外。

穆罕默德在麦加进行了 10 年宗教和社会改革宣传。他和《古兰经》都宣告只有一个真主，拒绝阿拉比亚流行的多神崇拜，谴责社会的不公。穆罕默德并没有声称他带来了一个新宗教，他只是净化和恢复亚伯拉罕的唯一真实的信仰。他所宣扬的信息则是力图改革和复兴一个行为乖张和世风日下的社会，与在他之前的阿默斯（Amos）和杰里米耶（Jeremiah）一样，穆罕默德是一个真主派遣的信使，他谴责社会的不信神倾向，呼吁他的听众悔过自新，尊奉真主，因为最后的审判已经临近：“你说：‘众人啊！我对你们只是一个直爽的警告者，’信道而且行善者，得蒙赦宥，得享优厚的给养；以阻挠的态度努力反对我的迹象者，是

火狱的居民”（《古兰经》22：49～51）。

穆罕默德号召麦加社会崇拜唯一的真主，放弃多神崇拜的迷信和习惯。阿拉比亚对一神教并不陌生，然而，在存在犹太教、基督教社团和当地一神教徒（哈尼夫）的同时，难以数计的部落男女神灵主导着阿拉比亚社会。穆罕默德宣扬对亚伯拉罕信仰的回归：相信唯一的真主、造物主、养育者和最高审判者。穆罕默德和《古兰经》都教诲人们，要对自己的行为负责，他们将在末日审判时接受判决，并最终为自己的行为得到永恒的奖赏或是惩罚。伊斯兰的召唤就是呼唤人们离开非信仰之道并转向正直之道（沙里亚）或真主之法度。这种转变意味着成为献身于崇拜独一真主的公社的成员，意味着贯彻真主的意志，也意味着一个实现了社会公正的共同体的产生。

麦加正处于贝杜因半部落社会向商业城市社会的过渡之中，它不仅是一个宗教朝觐中心，也是一个贸易与商业中心。对于当时的社会政治和宗教秩序来说，《古兰经》的启示是一种挑战。它训示人们遵奉真主及其所派遣的先知，建立信士的兄弟情意，救济穷人，进行反对压迫的圣战；它谴责对穷人、孤儿和妇女的盘剥；它严厉禁止腐败、欺诈、行骗、虚假的商业合同和对财富的炫耀以及傲慢无礼；它还为诽谤、偷盗、谋杀、投毒、赌博和通奸等规定了严厉的惩罚措施。穆罕默德对先知权威的要求、对麦加社会中不公正现象的谴责以及坚持所有的信士都属于一个单一的宇宙共同体破坏了部落政治权威的基础。他对多神崇拜的排拒对控制“天房”的麦加人的经济利益构成了严重的威胁，作为供奉部落偶像的神祠，天房是每年一度的大规模朝觐和集市的场所，它为麦加人带来了极高的宗教荣誉和可观的经济收入。

10年过去了，穆罕默德只获得了有限的成功。用世俗的标准来衡量简直就是失败。尽管得到他那有影响的叔叔阿布·塔里布和巴奴·哈希姆家族亲属的保护，他本人仍然没有力量和威望

去战胜来自麦加贵族——由麦加重要的商人部族古来氏部族领导——的普遍反对。到619年，随着妻子和叔叔的去世，穆罕默德失去了获得个人支持与保护的支柱，因此更加形影相吊、易受伤害。他的一小帮追随者也日益受到麦加贵族的迫害。在后者看来，穆罕默德的先知地位和改革设想以及他对政治与社会经济现状的含沙射影的批评都对自己的领导权和利益构成了挑战。由于这样一些原因，当邻城麦地那——一个农业绿洲——的头领们邀请穆罕默德去充当仲裁者时，他便在一批麦加追随者的陪同下，于622年迁往麦地那，并在那里建立了第一个穆斯林公社。

伊斯兰公社

怎么估计希吉拉——穆罕默德和他的同伴从麦地那的迁徙——的重要性都不会过分。希吉拉构成了穆斯林公社的开端，在宗教和历史两方面都有重大意义，它是估算穆斯林历史的基础，也是伊斯兰纪元的第一年。穆罕默德迁往麦地那标志着历史的伟大转折：一个前伊斯兰异教徒的世界转向了由神引导、以神为中心的世界，从此，联系公社（乌玛）成员的纽带已不再是部落的亲情，而是共同的宗教信仰。

麦地那公社由许多部族组成，其中还有几个犹太人部族。随着时间的推移，穆罕默德已经有能力加强自己的权力和权威，并使异教部族皈依伊斯兰教。终于，穆罕默德不仅成为先知，也成为公社的领袖[①]。在神圣与世俗、宗教与社会、个人与公社之间，伊斯兰教的确没有明显的分野，伊斯兰的倾向性体现在一再

① 权威的英语作品仍数W.M.瓦特：《穆罕默德在麦加》（牛津：克拉伦登出版社，1955）和《穆罕默德在麦地那》（牛津：克拉伦登出版社，1956）。后来两卷合而为一，名为《穆罕默德：先知和政治家》，牛津大学出版社，伦敦，1961。

重申的《古兰经》的命令之中："服从真主和他的使者。"先知接受和转达真主的启示，这些启示引导和回应着公社历史发展的活力；与此同时，他还监视和管理着公社的事务，他既是公社的政治和军事领袖，又是法官和社会改革者。宗教与领袖作用、生活以及社会结构已合为一体，并为礼拜（对真主的义务）和社会生活（社会义务）提供了准则。如果说伊斯兰意味着对真主意志的服从，那么，穆斯林就是那些在个人和公社生活中服从、跟随和实践真主意志的人。

麦地那反映了伊斯兰教中宗教与政治的统一关系，也是一个影响古往今来伊斯兰社会发展的理想。国家处于真主的使者穆罕默德的领导之下，得到了神启的指引。穆罕默德作为国家元首，集行政、立法和司法权于一身。他监视着国内外事务，控制着军事和税收，也负责争端的调解。伊斯兰公社必须顺从和传播真主的旨意和法则。穆罕默德外交与军事行动并举，胜利地返回了麦加，到632年去世时，他已把阿拉比亚毫不相干的部落团结在一起。

穆罕默德所带来的远不只是对当时存在的宗教观念和习惯（阿拉伯的、犹太教的和基督教的）的新的综合和解释。他塑造了一种新的秩序和社会，一种根植并统一于宗教远见或纽带的宗教、政治（更确切地说是宗教政治的）共同体[①]。根据伊斯兰的规范，旧的思想和体制得到采纳和改造，同时，一种新的认同感、团结感、共同感和权威感被建立起来。这个运动的核心是一种"新宗教"，一种对伊斯兰教一神思想和生活方式的意义和底蕴的特殊的理解：超越宇宙的、全能的真主的独一性；他的影响个人与社会生活的包容一切的创造意志；服从这种意志的要求；无论是作为个人还是作为宗教公社中的一员，每一个穆斯林都负

① 弗雷德·麦格劳·唐纳：《早期伊斯兰征服》，第269页，普林斯顿大学出版社，普林斯顿，新泽西，1981。

有实现和传播真主统治的使命;《古兰经》启示的完美无缺、正确无误和穆罕默德的封印先知地位。正是这样一些思想改造了阿拉比亚的部落,引发了一场重大的世界历史和文化的变革。

伊斯兰政府和社会

穆罕默德之死突然引发了一场公社的领导权危机,危机的消除方案将是哈里发制度的产生,同时,它也为日后伊斯兰教两大支派逊尼派和十叶派的出现埋下了种子。随着穆罕默德的归真,穆斯林公社面临选择一位继承人的问题。两种意见产生了。大多数人认为穆罕默德并没有指定继承人,接受了由先知的年长的伙伴所选择的哈里发。哈里发是公社的政治领袖,没有先知的预言权力。然而,一少部分人却相信穆罕默德已经指定阿里为继承人,他是先知的堂弟和女婿,也是先知家族中最为年长的男性。对于阿里的追随者(十叶派或阿里党人)来说,伊斯兰公社的领导权应该属于先知家族,阿里及其后裔应该成为公社的政治-宗教领袖(伊玛目)。尽管十叶派的伊玛目不是先知,然而作为具有宗教灵感和无罪的领导人,与哈里发的职位相比,伊玛目却享有非常独特的宗教地位。

多数派逊尼派的意见占了上风。伊斯兰公社被置于哈里发国家的组织和管理之下,很快哈里发国家就变成了一个中央集权的世袭哈里发帝国[①]。伊斯兰的最初6个世纪可以简单地分为三个主要的时期:麦加四大正统哈里发时期(632~661),之所以如此称谓是因为他们的统治与穆罕默德时代相连接,被认为是伊斯兰理想的形成和规范化的时期;大马士革的倭马亚哈里发时期(661~750);巴格达的阿巴斯哈里发时期(750~1258)。

哈里发时期流行的世界观深深地得益于宗教。当统治者依赖

① 休·肯尼迪:《先知和哈里发时代》,伦敦:朗曼,1986。

他们的军队寻求安全和从事征服活动时，伊斯兰教为国家和社会提供了意识形态框架，合法性和权威性的源泉。不论统治者具有什么样的品质，也不管他是如何获得权力的，都在从哈里发作为先知的继承者和“信士的统帅”这一头衔中寻求合法性，作为哈里发，其任务就是保护和传播信仰，确保社会处于真主之法的统治之下。世界被分成了伊斯兰领地（和平之所）和非伊斯兰世界（战争之所）。公民身份、税收和战争与和平问题都取决于宗教信仰。穆斯林享有完全的公民权利，交纳一定的税收，与此同时，犹太人和基督教徒（有经人）则被称为“保护民”，需要支付一种特殊的人头税，以换取穆斯林军队对他们的保护。

伊斯兰的传播与征服

先知穆罕默德归真后的100年间，他的继承者已经建立起一个比罗马帝国的顶峰时期还要广阔的帝国，对国际秩序，尤其是对基督教世界的震撼简直难以估量。阿拉比亚的部落能够联合在一起真是不可思议，且不说他们能冲出阿拉比亚，战胜拜占庭（东罗马）和波斯（萨珊）帝国，到一个世纪结束时他们建立了从北非到印度的伊斯兰哈里发国家。

阿拉伯扩张的迅猛与成功有许多的原因：拜占庭和波斯帝国之间的长年战争已使双方疲惫不堪，当地人民对其帝国统治者的不满，贝杜因战士的作战技巧和战利品的诱惑。然而，更为关键的因素是国家的崛起和伊斯兰在统一不同部落中的作用及其所提供的更为强烈的目的感与使命感：

> 伊斯兰教……为这种社会组织的显著突破提供了思想基础……，在此种意义上说，征服确实是一场伊斯兰运动，因为正是伊斯兰教——穆罕默德所宣扬的整套宗教信仰及其社会和政治伴生物——最终激发了整个一体化进程，并由此成

为征服成功的最根本原因。[①]

相信这的确是一场伊斯兰运动的观念至今仍然在许多穆斯林中间流行,而且还被当作激发灵感和效法模仿的源泉。由于在这个世俗年代我们倾向于贬低宗教在社会政治发展中的重要作用,因此,牢记另一个类似的观点是会有所俾益的:两位西方非穆斯林历史学家在一本书里对伊斯兰教在征服中的核心作用进行了评说:

> 甚至世俗的史学家……也一定会把伊斯兰教当作阿拉伯扩张中的决定性因素。那些贝杜因部落,数百年来就不断地相互征战,并以其对独立的自豪著称于世,他们竟突然将自己恭顺地置于穆斯林统帅的命令之下,如果不是因为伊斯兰教,那简直不可思议。正是伊斯兰提供了必要的团结口号,并逐渐给贝杜因战士灌输了一种为伟大的事业而战的意识。不管贝杜因人原初的物质动力是什么,……他们发现,他们已被深深地卷入了一场从来不曾梦想也不能控制的运动之中,除了用神对人世的干预来解释,他们找不到其他的答案[②]。

在随后的几个世纪中,伊斯兰教将要传播到世界的许多地方。当中央集权的哈里发帝国瓦解时,它就被一个个国家(苏丹国)所取代,这些国家分布在从非洲到东南亚,从廷巴克图到菲律宾南部的广大地区[③]。此外,大的穆斯林城市也存在于今天的

---

① 唐纳:《早期伊斯兰征服》,第269页。

② B.G. 韦斯和A.H. 格林:《阿拉伯历史概览》,第59页,开罗美国大学出版社,开罗,1987。

③ 关于这一时期的历史,见艾拉·拉皮德斯:《伊斯兰社会史》,剑桥大学出版社,剑桥,1988。

前苏联的中亚共和国、中国、西班牙、东欧、意大利南部和西西里岛。

吉哈德（圣战）

伊斯兰的迅速传播证明是对基督教世界的双重威胁：宗教的和政治的。军队和商人是伊斯兰教的传教士，他们既带来了穆斯林的信仰，也带来了帝国的统治。伊斯兰教被用于团结、激发和动员部落，同时它也为扩张和征服提供了理论基础。《古兰经》的吉哈德概念——为主道而奋斗或自我努力——对于穆斯林的自我认识和动员有着非同寻常的重要意义。吉哈德一词有许多意思：努力过上好生活、使社会更道德和更公正、以及通过宣传、布道和武装斗争传播伊斯兰教。穆斯林法理学家对“履行义务的方法进行了分类：用心、用舌头、用手和用剑[①]”。

就其最一般的意义来说，“吉哈德”意味着对罪恶和魔鬼进行战争，意味着自我约束为亚伯拉罕三大信仰所共有，在这种自律中信士们寻求顺从真主的意志，做一个更好的穆斯林。德行高尚、忠于主道是毕生的斗争。这是虔诚的穆斯林在日常生活中证实和实践伊斯兰首要支柱真实性的主要途径。用“舌头”和“手”传播伊斯兰教是《古兰经》规定的穆斯林公社的义务，即“劝善戒恶”（3：110）。最后，“吉哈德”还意味着为传播和保卫伊斯兰而战斗。就像先知的榜样提供了宗教与国家合一的范例与基础一样，穆罕默德的运动也为所有的改革社会与世界的伊斯兰斗争准备了现成的模式。世界就是一个战场，在那里，信士与不信教者、真主之友与真主之敌（或撒旦的随从）相互撕杀：“信道者，为主道而战；不信道者，为魔道而战；故你们应当对恶魔的党羽作战”（4：76）。应该像穆罕默德和他的追随者通过宣教、

① P.J. 班纳曼：《展望伊斯兰》，伦敦：劳德里奇，1988。

外交和战争扩张伊斯兰统治那样，伊斯兰公社的使命就是在全世界扩展伊斯兰的统治和领地，并且“保卫”它。伊斯兰教法规定，对多神教徒、背教者和那些拒绝伊斯兰统治的有经之人以及袭击穆斯林领土者发动战争是穆斯林的一项义务。在战斗中献身是证实真主和证实信仰的最高形式。在阿拉伯语中，殉道者（shahid）和信仰表白（shahada）来自同一词根。如同基督教一样，殉道的回报就是进入天堂。

伊斯兰文明

当穆斯林扩散其统治和信仰时，他们证明，既是伟大的学习者，又是伟大的创造者。在政治上，穆斯林统治者承认自己的局限性，对其军队征服的许多高度发达的王国和文化非常赏识。当穆斯林主人向其更为先进的臣民学习时，当地的机构、理念和人员得以吸收、保留和采用，或者被改造为符合伊斯兰的规范。巨大的图书馆和翻译中心被建立起来；东西方伟大的科学、医学和哲学著作得以收集和翻译，从事这一工作的经常是那些基督教和犹太教子民，他们把这些书籍从希腊文、拉丁文、波斯文、科普特文、古叙利亚文和梵文翻译成阿拉伯文，从而使得文学、科学和医学方面的最好著作更易于被人们所接近和理解。

随翻译年代而来的是一个大规模创造的时期，新一代受过教育的穆斯林思想家和科学家依靠获得的知识，对学问的发展作出了自己的贡献。“对传统的伊斯兰化过程远不只是对传统的一般组合和改良，它释放出了巨大的创造力。哈里发统治时期是一个伟大的文化繁荣时期。”[①] 这是一个哲学与科学大师倍出的时代：伊本·西纳（阿维森纳）、伊本·路西德（阿威罗伊）和法拉比就

① M.G.S. 霍奇森：《伊斯兰的冒险》，3卷本，芝加哥大学出版社，芝加哥，1974，I：235。

生活在这个时期。拥有巨大图书馆的重要城市知识中心出现在科尔多瓦、巴勒莫、尼沙普尔、开罗、巴格达、大马士革和布哈拉，深陷于黑暗时代的欧洲在他们面前暗然失色，伊斯兰帝国和国家的穆斯林以及非穆斯林尽管属于不同的部落、拥有不同的宗教信仰，然而他们的政治和文化生活都被纳入到伊斯兰信仰和阿拉伯语的框架之中，新的理念和习惯被阿拉伯化和伊斯兰化了。伊斯兰文明是一个充满活力和创造性的变革进程的产物。在这一进程中，穆斯林自由地借用其他的文化，展示了一种来自作为主人（而非仆人）和作为殖民者（而不是被殖民者）的开放精神和自信心。与20世纪不同，那时的穆斯林享有一种控制和安全感。他们感到可以毫无顾忌地从西方借用一切，因为他们的认同感和自主权并没有受到政治和文化支配幽灵的威胁。在借取的同时，他们也给西方提供了一份丰厚的遗产。然而，当欧洲从黑暗时代崛起，转而向穆斯林的知识中心索回它的大部分遗产，向穆斯林学习先进的数学、医学和科学时，早期文化的流向就发生了逆转。

伊斯兰教法：通向真主之路

如果顺从和遵守真主的意志是穆斯林的天职，那么，了解真主的意志就是绝对必要的。有鉴于教条或教义概括了基督教信仰体系的实质内容，伊斯兰教像犹太教一样，主要是通过法律来表现其自身。[①] 法律而不是神学构成了限定或勾勒信仰的主导戒律。对于穆斯林法理学家来说，真主的启示和先知的榜样是判明真主意志并将其运用于生活每一方面的出发点，《古兰经》的信

① 关于伊斯兰教法的权威著作是N.J.库尔森：《伊斯兰教法史》，爱丁堡大学出版社，爱丁堡，1964，和约瑟夫·夏赫：《伊斯兰教法导论》，克拉伦登出版社，牛津，1964。

息和先知的传统都揭示了伊斯兰生活方式（包括个人和团体方面）所具有的无所不包性质。在先知归真后的几个世纪中，穆斯林把他们的生活方式汇集成典。那些虔诚的穆斯林关注着穆斯林统治者无拘无束的权力，关注着外国习惯的渗入和对之不加甄别的吸收，他们努力勾勒真主之法的轮廓以维护主道、限制哈里发的权力。

法理学家个人的著作是建立在《古兰经》和先知的榜样基础之上，并利用习惯和理智而形成的，有独特个性的法理学家的著作促成了各种法学派（学者团体）在麦地那、麦加、大马士革、巴格达和库法等伊斯兰大城市的纷纷涌现。尽管他们的目标是一致的，所依据的是同一神启，然而他们所得出的结论却往往打上不同地域、不同习惯和不同智力倾向的烙印。在大量涌现的众多教法学派中，只有几个（哈乃斐学派、马立克学派、沙斐仪学派、罕百里学派和贾法里学派）得以生存和延续。

伊斯兰教法为伊斯兰理想的善良社会提供了蓝图。沙里亚或主道（真主之道）就是一整套神启的总体原则、指令和价值体系，人们由此才制定出详细的规则和条例，法官（卡迪）则在沙里亚法庭予以实施。

伊斯兰教法范围广泛，包罗万象。它包括规范宗教仪式和礼拜的规则，规定了穆斯林社团的社会准则。信仰的核心是五大支柱，或者叫五大义务，对于所有的信士来说这些都是义不容辞的责任。

①信仰表白（Shahada）："除安拉外，别无神灵。穆罕默德是真主的使者或先知。"这标志着进入伊斯兰公社或成为公社的一员。

②礼拜（Salat）：在每天的固定时间做5次礼拜，并参加星期五的聚礼。

③法定施舍（Zakat）：根据穆斯林积累的财富，征收2.5%

的杂税分配给穷人，然而这不是施舍行为，而是所有穆斯林对公社中不幸的兄弟姐妹的宗教义务。

④斋戒（Sawm）：在斋月里，从黎明到黄昏禁食。

⑤朝觐（Hajj）：一生中至少一次参加到麦加的一年一度的朝觐，是所有身体健康和有财力的穆斯林义不容辞的义务。

这五大支柱在更为广阔的伊斯兰共同体中结合在一起，形成了一种个人责任感、社会意识感和集体觉悟感或成员感。

伊斯兰教法的社会层面体现在一系列制约家庭、罪犯、契约和国际法的法规或规范中。在这里，人们尤其能够看到伊斯兰教对个人和社会生活两个方面的影响，一大批法令规范着婚姻、一夫多妻制、离婚、继承、偷盗、通奸、酗酒和战争与和平等问题。

在保持必不可少的一致性的同时，伊斯兰教法也反映了不同地域和其赖以形成的习惯法的不同而产生的多样性，还有一些差异则起源于人们的不同解释和判断。由此看来，伊斯兰教法既不刻板也不封闭，相反，却显示出某种活力、灵活性和多样性。在充当法庭顾问的法律专家（穆夫提）的掌握下，伊斯兰教法保持了对新环境的反应能力。他们对法律的细枝末节、对新情况和新问题的诠释（法律意见或教令，法特瓦）经常指导法庭的判决。然而，到了10世纪，随着许多教法学家得出结论，真主之法律的要点已经在法律文本中得到恰当的勾勒，伊斯兰教法趋于更为固定。这种倾向严格限制独立判断和实质性解释（伊智提哈德），相反，却强调有义务对伊斯兰教法律本文进行简单的顺从和模仿（塔格利德），新的实践活动和新的学说被谴责为对神启法律的偏离（比达尔），而未经授权的变革则经常被等同于异端邪说。其结果是，在启示中发现的真主的永恒不变的法律与那些作为易错的人的推理或地方习惯产物的许多法律规定之间的区别变得模糊不清或被忘记了。在19世纪和20世纪，当穆斯林回应现代

化和发展的影响时，伊斯兰教法和变革的问题成了一个主要的问题。

伊斯兰神秘主义和灵性

鉴于伊斯兰教法在界定官方的伊斯兰教和近年来致力于政治伊斯兰的倾向方面有着无可争议的作用，因此人们很容易轻视伊斯兰教丰富的神秘主义和唯灵论传统（苏菲主义）——正是这种传统滋养了穆斯林的生命，促进了伊斯兰教在大半个世界的有效扩张。刻板的法律传统及其特别的指导原则和惩罚措施总是与某种内向性的探寻和道路相伴随，法律的字面被对伊斯兰信仰和信条的内在精神和核心的强调所抵消。

开始，苏菲主义是一种改革运动[①]。对于一些虔诚的穆斯林来说，征服所带来的荣耀和财富、阿拉比亚相对简朴的生活向大马士革宫庭生活的转变，威胁着穆斯林公社质朴的信仰与道德结构，人的王国，由于其对今世的关注，似乎压倒和掩盖了神的王国，而真主的王国才是穆斯林生活的真正焦点和中心。在苏菲主义者的眼中，伊斯兰的辉煌已经成为伊斯兰的陷井，他们号召重新关注来世的真实而不是今世的欢愉和报酬，他们宣扬过简朴生活的信息，远离现世的物欲。一种强调热爱真主的唯灵论特质被加之于这种早期的苦行。苏菲主义提供了一种动人情感的、虔诚的真主之道，对于更为墨守成法、拘泥经文的方法来说，它那种对真主的无私的热爱和奉献是一种补充。有时则是一种挑战。因此，作为一个好穆斯林，他不仅要通过遵守法律来顺从真主的意志，而且还要通过各种方式，包括纪念有时甚至是唱歌和跳舞来

① 对苏菲主义有见地的介绍，见安尼玛丽亚·希梅尔：《伊斯兰的神秘主义层面》，查佩尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1975；A.J. 阿伯里：《苏菲主义历史导论》，伦敦：朗曼，1942；马丁·林斯：《什么是苏菲主义》，加州大学出版社，伯克莱，1977。

努力拉近与真主的距离，体验真主的存在。

苦行主义与献身精神的结合使苏菲主义从相对狭小的城市精英运动变成了基础广阔的民众运动，苏菲教团对所有的社会阶级和不同教育背景的人都产生了吸引力。一群苏菲聚集在一个精神领袖或长老（辟尔或谢赫）周围，组成了兄弟会或教团。从12世纪到14世纪，苏菲兄弟会从自发的协会变成了有组织的教团，它的国际中心网络遍及整个穆斯林世界。他们是伟大的传教士，促进了伊斯兰教的有效传播。在非洲和东南亚，伊斯兰教的最早传播者是苏菲兄弟会和商人，而不是伊斯兰的军队。苏菲主义所带来的伊斯兰信息，其神秘信条和实践证明对许多人都产生了吸引力，并对当地的宗教传统和习惯洞开联系之门。官方的伊斯兰往往强调对法律条文的严格遵守，而苏菲主义则呈现出一种灵活和开放地吸收与综合的替代传统。来自基督教、新柏拉图主义、印度教和佛教的外部影响都在苏菲主义中有所反映。随着苏菲主义成为群众性的运动，它就陷入与乌里玛的官方伊斯兰教的冲突之中，乌里玛与苏菲辟尔经常为获取影响力展开竞争，乌里玛在公社的权威受到了苏菲主义流行和成功的极大挑战。

伊斯兰教与西方

伊斯兰帝国的迅速崛起和扩张以及伊斯兰文明的欣欣向荣在神学和政治两个方面直接危及基督教在世界上的地位。就像马克西姆·罗丁森所评述的，“在他们变成一个麻烦之前很久，穆斯林就是对西方基督教世界的一种威胁”。[①]

---

① 马克西姆·罗丁森：《西方的伊斯兰形象与伊斯兰研究》，见约瑟夫·夏赫和C.E.博斯沃思编：《伊斯兰的遗产》，第9页，牛津大学出版社，牛津，1974。

正是基督教与伊斯兰教在神学上的相似之处使双方陷入了冲突的进程之中，每一个共同体都相信，他们与神订立了契约，以实现神早已降示给前一个共同体的启示，因为它已经陷入迷途；每一方都对神的启示历史深信不疑，都确信神启和天使标志着启示和预言的终结。因此，当基督徒采取高人一等的立场，并且几乎没有因其取代犹太教的观点而陷入麻烦的时候，穆斯林关于基督教的类似态度和要求却成了不可思议的事情。不仅如此，它还对基督教作为上帝的唯一代表和得救的唯一方法这种独特性和神授地位构成了威胁。在基督徒看来，在最好的情形下，伊斯兰教也不过是由一个骗人的或被误导的先知所宣扬的异端邪说，在最坏的情形下，则是对基督徒的权利和使命的直接挑战："恐惧和无知相结合产生了一大堆传奇，其中有些谎诞不经，但所有的都是不公开的：穆斯林是一些信奉伪三位一体的偶像崇拜者，穆罕默德则是一个魔术师，他甚至曾是罗马教庭的红衣主教，在当教皇的野心受挫之后，他叛逃至阿拉比亚，在那里建立了一个他自己的教会。"①

基督教和伊斯兰教都宣称肩负某种普遍的使命；二者都是一个基于共同信仰的跨国家的共同体，都担负着作为世界各国榜样的神圣使命，都是神的领地扩张并取得辉煌胜利的载体。然而，伊斯兰教的挑战不只在神学上的布道和争论这一层面。穆斯林军队和传教士的成功使人们体验到，它似乎是一股不知来自何处的力量，对基督教世界的生存和基础构成了挑战。尽管穆斯林起初在被征服地处于少数，然而最终他们却成为多数，其中的主要原因就是当地众多的基督徒皈依了伊斯兰。② 此外，那些仍然信仰

① 艾伯特·霍拉尼：《欧洲与中东》，第9页，伯克莱：加州大学出版社，1980。

② R.S.汉弗莱斯：《伊斯兰教史：探究的框架》，第250页，明尼阿波利斯，明尼苏达：伊斯兰藏书，1988。

基督的人也阿拉伯化了，他们使用阿拉伯语，学习阿拉伯文化。几乎毫无例外，西方基督教世界的反应是防守性的，但却是好战的。伊斯兰教是一个必需认真对付的危险。貌似坚不可摧的拜占庭帝国在7～8世纪陷入了被彻底荡平的危险之中。穆斯林军队还横行于波斯帝国，征服了叙利亚、伊拉克和埃及，席卷了北非和南欧的部分地区，直到他们统治了西班牙的大部分和从西西里到安那托利亚的广大地中海地区。当基督教的西方、教会与国家面对伊斯兰敌人的进攻时，古代历史和神学上的亲和性就被忽视了，将对方魔鬼化、将对方斥之为野蛮人和异教徒就显得轻而易举，而理解则被抛在了一边。

伊斯兰国家的非穆斯林居民

被征服地的土著都属于三个主要的有经的民族：基督教徒、犹太人和祆教徒。对于拜占庭和波斯领土上的许多已屈从外国统治的非穆斯林来说，他们并不是失去了独立，伊斯兰的统治只是意味着统治者的变换，而且，新的统治者往往更为灵活、更加宽容。现在许多人享受着更大的地方自治，缴纳的税收也更低。拜占庭人失去的阿拉伯土地把希腊－罗马统治换成了新的阿拉伯人，他们与当地的人同属于闪族人，在语言和文化上有着更为密切的亲合性。从宗教的观点看，伊斯兰教证明是一种更加宽容的宗教，它给犹太人和当地的基督徒提供了更大的宗教自由。在“外来的”基督教正统派的统治下，当地的大部分基督教会一直被当成分裂派和异教徒而受到迫害，正是由于这些原因，一些犹太人和基督教社团实际上帮助了穆斯林军队的入侵。弗朗西斯·彼得评述道：

> “征服几未造成毁灭：他们所进行的镇压只是为了对付帝国的竞争对手和新臣民中的宗派流血。穆斯林容忍了基督

教,但是却打破了原有的状态。从此以后,基督徒的生活和礼拜仪式、他们的宗教捐款、政治和神学都变成了私人事务,与公共事务无关。特别具有讽刺意味的是,伊斯兰教贬低基督徒的社会地位,而在此前基督徒曾将之强加给犹太人,当然有一点不同。基督徒个人身份的降低只是司法性的;它未伴之以系统的迫害,或嗜血的渴望。虽然并不总是如此,但就一般而言,这种恼人的行为没有造成多少伤害。①

就像穆斯林统治者原封不动地保留了政府机构和官僚体制一样,宗教社团也得以幸存,他们可以自由履行其信仰,其内部事务按宗教法律由其宗教领袖掌管。如前文所述,宗教社团需支付人头税,以换取被赋予的和平与安全。因此,他们是人们所熟知的"保护民"。伊斯兰的理想是塑造一个穆斯林统治之下的世界,在那里,偶像崇拜和异教信仰得以废除,所有的有经人都可以生活在一个由穆斯林力量引导和保护的社会之中。伊斯兰教被看成是最后的和最完美的真主的宗教,其他的人将应邀皈依伊斯兰教,这首先是通过劝告而不是通过宝剑实现的。由此,非穆斯林可以有三种选择:①皈依伊斯兰教,成为公社的正式成员;②保持自己的信仰,缴纳人头税;③如果拒绝伊斯兰教,也不接受"被保护"的地位,那么,战争将持续到伊斯兰统治被接受为止。

十字军东征

几乎没有什么事情比十字军东征更能对穆斯林－基督徒的关

① F.E.彼得:《早期穆斯林帝国:倭马亚、阿拔斯和法蒂玛》,见马乔里·凯利编:《伊斯兰:一个世界共同体的宗教与政治生活》,第79页,纽约:普雷格,1984。

系产生如此恒久的毁灭性影响。有两个神话充斥在西方关于十字军的观念之中：第一，基督教世界取得了胜利；第二，十字军东征只是为解放耶路撒冷而战。西方的许多人对十字军东征的实情所知甚少。[①] 确实，许多人并不知道是谁发起十字军东征，他们为什么而战，战争是如何取胜的。对于穆斯林来说，十字军东征依旧刻骨铭心，在他们看来，十字军东征是好斗的基督教的最清楚的例证，是基督教西方侵略和帝国主义的先兆，是基督教早期敌视伊斯兰的生动提示。如果有人把伊斯兰教当作屠杀的宗教，从古到今的穆斯林都会说这不过是西方十字军的心态和野心。因而，对于穆斯林－基督徒的关系来说，在十字军东征中实际发生了什么并不重要，重要的是它是如何留存在了人们的记忆之中的。

十字军的名字来源于“十字架”（cross，在拉丁文里是crux）。十字军东征是指基督教世界（法兰克人的基督教军队）反对伊斯兰教（撒拉逊人的穆斯林军队）的8次军事远征，这一系列军事行动从11世纪一直延续到13世纪，在西方与伊斯兰世界的关系史上，11世纪是一个转折点。

> 直到1000年，西方还是一个贫穷、落后和无知的地区，它朝不保夕地保卫着自己免遭野蛮民族从海上和陆地发动的袭击，……而在长达4个世纪的时间里，伊斯兰教却享受着内部的和平与安宁，除了国内战争以外别无烦恼。因此，他们才能建立起辉煌的、令人难忘的城市文化。现在，形势已发生了巨大的变化，……贸易和商业（在西方）复兴，城镇

① 关于十字军东征史，见S. 朗西曼：《十字军东征史》，3卷本，剑桥大学出版社，剑桥，1951～1954，和J. 普劳沃思：《十字军机构》，牛津大学出版社，牛津，1980。

和市场到处涌现，人口也在增加，艺术和科学以一种罗马帝国以来不曾听说的规模发展壮大。[①]

从黑暗的中世纪崛起的西方发动了一场反击战，把穆斯林逐出了西班牙、意大利、西西里和地中海，而此时，伊斯兰世界却经历了一场政治与宗教冲突的高潮。

当拜占庭帝国的皇帝亚历克修斯一世的军队在11世纪末期遭到阿拔斯军队的重创时，他担心穆斯林军队会席卷亚洲，占领帝国的首都君士坦丁堡，因此向西方发出了求救的召唤。他呼吁同信基督教的统治者和教皇发动一场从穆斯林统治之下解放耶路撒冷及其周边地区的“朝觐行动”，回击伊斯兰的扩张浪潮。

对于所有三个亚伯拉罕信仰体系来说，耶路撒冷是一座圣城。在阿拉伯人的扩张与征服期间，它于公元638年落入穆斯林军队的手中。在穆斯林的统治之下，基督教的教堂和居民安然无恙，基督教的圣殿和圣物成为基督徒经常光顾的朝拜场所。长期以来受到基督教统治者严厉排拒的犹太人也得到了返回、居住，并在所罗门和大卫之城举行祷告的许可。哭墙是所罗门神殿的最后残壁，对于犹太教徒来说，它是意义非比寻常的神圣场所，在哭墙附近，穆斯林建立了一个圣殿（基石圆屋顶，Dome of the Rock，也称欧麦尔清真寺，大约始建于699年，是穆罕默德登霄的地方。——译者）和一座清真寺（阿克萨清真寺）。5个世纪的和平共存现在毁于一连串基督教反对伊斯兰教的圣战，并且留下了一份不信任与误解的恒久的遗产。

十字军东征是教皇乌尔班二世为回应亚历克修斯一世的请求而发起的。1095年，乌尔班诉诸早已确立的圣战传统，号召从

① J.J.桑德斯：《中世纪伊斯兰史》，第154页，伦敦：劳德里奇和凯根·保罗，1965。

异教徒手中解放圣地。对于教皇来说，保卫信仰和耶路撒冷的号召，提供了教皇权威获得认可、世俗统治者合法性的作用得到承认以及东西方教会（希腊和拉丁）重新统一的理想机会。

教皇的战斗口号“上帝旨意如此!”最初证明是成功的。宗教诉求抓住了民心，满足了许多人的自身利益，从而形成了一个元气大振和相对团结的基督教世界。基督教统治者、骑士和商人受到了政治、军事和经济利益的驱动，在他们看来，这些利益将因一个拉丁王国在中东的建立而出现。来自法国和西欧其他地区的骑士受到宗教热情和掠夺渴望的驱使，在一场反对“异教徒”的战争中团结起来，结成了盟友。这场战争的表面目标是解放圣城：“上帝也许真的希望如此，然而没有任何确凿的证据说明耶路撒冷的基督徒也希望如此，也没有任何证据说明，在历史的那一刻，那里的朝觐活动发生了异乎寻常的不测事件，从而激发了这样一种回应。”①

十字军东征从基督教的两种定制——朝圣和圣战——汲取了灵感：从穆斯林的统治之下解放圣地可谓一举两得。朝圣是基督徒表达虔诚的重要形式。拜谒圣地、崇敬圣物与苦行将带来（批评者说“买来”）可望免罪的恩惠。耶路撒冷，这个基督教发源的中心，是上帝的天堂的象征，也是朝圣的主要地点。与此同时，圣战观念改变和神圣化了中世纪的战争和关于荣誉和骑士精神的概念，不管现世的战斗中胜负如何，战士都是胜利者。战胜敌人就意味着获得荣誉和战利品，所有在十字军东征中进行战斗的人，都将获得特惠，得到免罪和升入天堂的保证；如果在战斗中失败，那将是为信仰而殉道，即使过去罪恶滔天，也会立即获得升入天堂的门票。

由于失去警惕和陷入分裂，穆斯林最初的回应是不成功的。

① 彼得：《早期穆斯林帝国》，第85页。

第一次东侵的十字军到达并占领了耶路撒冷（1099 年）。然而，基督徒的成功是短命的："对于伊斯兰世界来说，十字军东征……只是毫发之疾而非心头大患"。[①] 到 12 世纪中叶，穆斯林军队作出了卓有成效的回应。在伊斯兰教最为杰出的统治者和将军之一萨拉丁（卒于 1193 年）的卓越领导下，耶路撒冷于 1187 年被重新征服，颓势得以扭转，穆斯林的力量依然如日中天。到 13 世纪，十字军堕落为基督教内部的战争，这些战争是为了对付那些教皇斥之为异教徒和教会分裂者的敌人。终于，当初促使基督徒发动圣战、呼吁基督教世界团结起来回击伊斯兰浪潮的那种恐惧变成了现实。1453 年，拜占庭帝国的首都君士坦丁堡陷落，并被易名为伊斯坦布尔，成了奥斯曼帝国的中心。穆斯林统治者和军队在 7 世纪就梦寐以求的东西终于如愿以尝。相反，基督教的恐惧以及强大的、扩张的伊斯兰教所造成的持续威胁却延伸到了东欧，东欧的大部分地区落入了奥斯曼帝国的手中。

怎样看待十字军东征所留下的遗产取决于持有什么样的历史观。基督徒和穆斯林有着相互对立的立场和利益，每一方都把对信仰的献身，把反对"异教徒"的英勇的、充满骑士气质的史诗般的故事珍藏在记忆之中。对于西方的许多人来说，基督教胜利的假说是建立在赞美十字军神勇的浪漫化的历史基础之上的。同时，他们还倾向于用过去两个世纪欧洲殖民主义的经历和美国力量的强大来解释历史。每一种信仰都把另外一种信仰看作是好斗的，其宗教热情中多少有点野蛮和狂热，都力图征服、改变和消灭对方，都把对方当成实现神的意志的障碍和威胁。他们的争论在奥斯曼时期仍在继续，后来经过欧洲殖民主义的扩张浪潮，最终进入了超级大国竞争的 20 世纪。

① 桑德斯前引书，第 161 页。

奥斯曼帝国：欧洲苦难之源

十字军东征刚刚过去，欧洲就又一次地面临奥斯曼帝国所体现的穆斯林的权力和力量的威胁。奥斯曼是中世纪三大穆斯林苏丹帝国之一，这三大帝国是：奥斯曼帝国、伊朗的沙法维王朝和印度的莫卧儿帝国。正如C.E·博斯沃思所注意到的，奥斯曼所带来的威胁比阿拉伯人的早期征服和扩张以来的任何帝国都要大，“奥斯曼土耳其人所引发的恐慌直透基督教欧洲的心脏，以至于伊丽莎白一世时期的突厥史学家理查德·诺利斯把他们形容成‘世界的现实恐怖’”。[①] 1453年占据君士坦丁堡之后，奥斯曼人开始建立起一个组织良好、等级森严并颇有效率的巨大国家。帝国的首都伊斯坦布尔已成为权力与文化的国际中心。”[②]它的人口增长到70万，是欧洲同类城市人口的两倍。奥斯曼人成了伊斯兰教的伟大斗士，他们创建了一个包括开罗、巴格达、大马士革、麦加和麦地那等主要穆斯林中心在内的世界帝国，他们对欧洲中心所形成的威胁几乎长达两个世纪。

实属罕见的一系列有才能的苏丹，包括杰出的征服者穆罕默德（1451～1481，即穆罕默德二世，正是他征服了东罗马帝国的首都君士坦丁堡。——译者注）和苏莱曼大帝（1520～1566）领导着奥斯曼的军队和控制地中海和印度洋大部分地区的海军。他们所建立的帝国就其版图大小，繁荣程度，政府管理和文化发展水平来说都可以与阿拔斯帝国相媲美。奥斯曼人制服和征服了巴尔干的基督教国家以及中东和北非的大部分地区，就像阿拉伯早

① C.E. 博斯沃思：《伊斯兰文明的历史背景》，见R.M. 萨弗里编：《伊斯兰文明导论》，第25页，纽约：剑桥大学出版社，1980。

② 艾拉·拉皮德斯：《伊斯兰社会史》，第330页，剑桥大学出版社，剑桥，1988。

期征服时期一样，他们对东正教和其他宗教少数派的灵活政策被其治下的人民欣然接受："这种自己活也让别人活的政策与当时基督教国家的狂热偏狭形成了强烈的对比。在穆罕默德二世时代，巴尔干的农民常常说，'土耳其人的头巾远胜过教皇的三重冕。'"[①] 然而，如果说巴尔干的许多人都把奥斯曼人看作救星的话，那么欧洲的心脏地带却是累累创伤。

> 作家和教士使得反对异教徒的谩骂又一次盛行起来，这曾经是十字军东侵时期的主要特征。……君士坦丁堡沦陷之后，红衣主教贝萨里昂在写给威尼斯执政官的信件中定下了一个世纪谩骂的基调，'一个如此欣欣向荣的城市……东方的光辉与荣耀……所有美好事物的庇护所，遭到了毫无人性的野蛮人……和凶残野兽的占领、掠夺、蹂躏和彻底的洗劫，……如果这些最为凶恶的野蛮人的猛烈进攻得不到遏制，意大利将有陷入险境之虞，更不要说别的地方了。'[②]

克罗地亚人巴托洛梅·格雷格维奇的畅销书《处于土耳其人奴役之下的基督徒之苦难与忧伤》使得此种抨击与宣传变得更为流行起来。[③] 对土耳其人的实用主义和充满敌视的刻板印象和讽刺性的描述更多地是出于感情而不是理智，它们压倒了那些实际看到或对土耳其人进行公正研究的外交官和学者的少数派的声音。就像法国政治哲学家琼·博丁所指明的：

---

① 阿瑟·小戈德施密特：《中东简史》，第三版，第132页，博尔德，科罗拉多：西方观点出版社，1988。

② 保罗·科尔斯：《奥斯曼对欧洲的影响》，第146～147页，纽约：哈考特，布雷斯和世界，1968。

③ 保罗·科尔斯：《奥斯曼对欧洲的影响》，第147页，纽约：哈考特，布雷斯和世界，1968。

> 统治了欧洲一大部分的土耳其国王保护着宗教礼仪，也保护着这个世界的所有诸侯王孙。然而，他没有强制任何人，相反却允许每一个人都随心所欲地活着；更有甚者，即便是在佩莱的宫殿中，他也允许4种不同宗教依各自的习惯而存在，这四种宗教是犹太教、分别遵守罗马和希腊礼仪的基督教（此处指罗马天主教和希腊正教－译者注）和伊斯兰教。①

奥斯曼帝国的威胁有助于有一个因宗教改革而支离破碎的欧洲基督教世界形成和发展以共同的特性和纽带为中心的“欧洲”概念，以至于“伊拉斯谟主张‘欧洲民族’——不再称他们为基督教世界的组成力量——进行反对土耳其人的十字军东征”。②

奥斯曼的力量与荣耀有赖于他们发展了一种培养年轻军政人员的制度，这种制度造就了一流的官僚体制和军队，其主要的依靠力量是宗教学者（乌里玛）和优秀奴隶士兵与军官组成的军团（土耳其近卫军）。从巴尔干，随后从安那托利亚被征服的居民中挑选出来的年轻男性基督徒，皈依了伊斯兰教，然后又被送到了训练和造就了一代代奥斯曼军官的特殊学校。极有才干的统治者与一支训练有素、纪律严明并掌握了黑色火药的军队的结合，使奥斯曼人征服了阿拉伯和欧洲的大片地区：“正是这些部队的严明纪律和强大火力（奥斯曼军队利用火炮和手枪……）在欧洲大大促成了奥斯曼坚如钢铁、战无不胜形象的形成。”③ 在阿拉伯

---

① 保罗·科尔斯：《奥斯曼对欧洲的影响》，第151页，纽约：哈考特，布雷斯和世界，1968。

② 保罗·科尔斯：《奥斯曼对欧洲的影响》，第148页，纽约：哈考特，布雷斯和世界，1968。

③ R.W. 萨瑟恩：《西方的伊斯兰观和中世纪》，第2页，哈佛大学出版社，1962。

人第一次威胁欧洲之后约800年，土耳其掌握的伊斯兰教似乎成了更大的威胁，征服巴尔干之后，他们似乎准备吞食西欧，对于欧洲基督徒来说，从15世纪到17世纪奥斯曼军队似乎是不可战胜的。然而1571年奥斯曼海军在勒班陀的失败是一个转折点，人们将此当作基督教的欧洲对穆斯林土耳其的胜利予以欢呼。1683年维也纳的成功保卫战证实了奥斯曼威胁的消退以及力量向获得新生和充满自信的欧洲的转移，“基督徒的苦难之源”将很快变成“欧洲的病夫”。①

十字军东征和奥斯曼帝国清楚地表明，尽管基督教和伊斯兰教在神学上有着共同的根源和亲合性，然而相互对立的宗教和政治利益却产生了一部对抗和战争的历史，在这一过程中，基督教的欧洲经常发现自己处于防预穆斯林军队进攻的地位，而且时不时地还要为生存而战。

欧洲的伊斯兰形象

基督徒－穆斯林历史上所发生的事件的负面影响反映在西方文学和思想关于伊斯兰教的观点之中。虽然也存在接触联系、相互了解和建设性交流的短暂时刻，然而总的说来，从阿拉伯征服经十字军东侵到奥斯曼帝国，穆斯林向欧洲的扩张产生了对伊斯兰疏远和不信任，并主要把它当成了对基督教世界的威胁。如同艾伯特·霍拉尼指出的，这种遗产“依然留存在西欧的意识之中，依然充满恐惧，一般说来依然充满误解。”② 恐惧和轻蔑，伴之以欧洲人的种族中心主义，造成了伊斯兰和穆斯林形象的歪曲，也妨碍了学者们就伊斯兰教对西方思想的贡献进行严肃的研究。“直到两次世界大战之间的那些年间，人们才做出严肃的努力来

① 博斯沃思：《伊斯兰文明的历史背景》，第139页。

② 霍拉尼：《欧洲和中东》，第10页。

了解伊斯兰教对西方思想发展的贡献，以及伊斯兰邻邦对西方社会的影响。”①

就像7世纪的阿拉伯征服一样，基督教世界再次经历了伊斯兰教在神学和政治上的双重威胁。十字军东侵第一次使得中世纪的欧洲对伊斯兰教家喻户晓，尽管缺少必要的理解。R·W·萨瑟恩指出：“在1100年之前，除西班牙和南意大利的中世纪文献外，我仅发现一处提到了穆罕默德的名字。然而，从1120年开始，西方的每一种文献都有一些伊斯兰教为何物、穆罕默德是何许人的描述。这种描写固然绘声绘色，然而却充满无知……其作者沉浸在得意洋洋的无知的想象之中。”②

这种无知不仅反映了知识的匮乏，也反映了受过教育和未受过教育的人群当中最为普遍的人性倾向：贬低敌人，将之视同禽兽，采取一种优越的姿态，给敌手贴上卑贱、异教、狂热和非理性的标签，以解除其对自己感情深切的信仰和切身利益的挑战与威胁。关于穆罕默德和伊斯兰教的歪曲形象和讽刺漫画被创造出来——更为准确地说是杜撰，一点也不顾及其准确性。经常的情形是，像多神崇拜、吃猪肉、喝酒和性杂交这样一些信仰和习惯都加在了伊斯兰教和先知的头上，而实际上这一切都是与伊斯兰的信仰背道而驰的。穆罕默德被诬陷为一个骗子和反基督者，他试图利用魔术和乱交摧毁教会。早期在西方出现一本先知传记的作者（非穆斯林）坦承道：“可以有把握地说，这个人的邪恶可谓罄竹难书”。③ 那个时代的史诗使得无知与歪曲恒久存在，着

① R.W.萨瑟恩：《西方的伊斯兰观和中世纪》，第2页，哈佛大学出版社，1962。

② R.W.萨瑟恩：《西方的伊斯兰观和中世纪》，第28页，哈佛大学出版社，1962。

③ R.W.萨瑟恩：《西方的伊斯兰观和中世纪》，第31页，哈佛大学出版社，1962。

力渲染了崇拜偶像的穆斯林在“犹太会堂”(这样就使伊斯兰教与同样不能接受的犹太人信仰更为接近)或在“穆罕默德会堂”礼拜他们的主神穆罕默德。马克西姆·罗丁森评述道:“纯小说——其唯一的目的就是刺激读者的兴致——不同程度地混杂着对信仰的捏造和歪曲,这只会激发敌手的仇恨。”①

到宗教改革时期,在经历了数百年的恐惧和敌视之后,伊斯兰教证明是基督徒中间争论、攻击的一个方便工具和反基督危险的象征。马丁·路德“使用中世纪的方法,把伊斯兰教看作是服务于反基督的暴力运动,它是不可改宗的,因为它已经关上了推理的大门,即使困难重重,它也只能用剑来予以抵抗。”②

在随后的世纪里,伊斯兰教继续被那些支持启蒙运动原则和德性的作家用作陪衬物。伏尔泰的《狂热或先知穆罕默德》把先知塑造成了神权政治的暴君,而欧内斯特·里南则在一个常常被引用的讲演中,通过驳斥伊斯兰教不容于科学、穆斯林“不能学习任何东西或使自己对新思想开放”,来支持科学、理性和人类进步。③ 这些关于固定不变的、非理性的、倒退的和反现代的宗教传统的刻板范式因20世纪的学者和发展理论获得了恒久的生命力。

尽管伊斯兰世界与基督教世界都对他们的信仰和丰富的好学与彬彬有礼的传统感到无比的自豪,但在基督徒-穆斯林关系的历史动态中却常常发现两个共同体处于竞争,有时甚至为了权力、土地和灵魂而陷入生死相搏的争斗之中。因此,他们是敌人,而不是致力于共同追求侍奉其主的有经人。对于基督教世界来说,伊斯兰证明是一种宗教与政治的双重威胁,它经常使欧洲

① 罗丁森:《西方的形象》,第4页。
② 霍拉尼:《欧洲与中东》,第10页。
③ 霍拉尼:《欧洲与中东》,第12页。

面临被蹂躏的险境，先是在普瓦提埃，最后是在维也纳的城门。这不是在开玩笑，一些历史学家注意到，如果穆斯林军队不是在普瓦提埃败北，牛津的语言很可能（就会像欧洲本身的语言一样）是阿拉伯语！基督教教会确信他们拥有真理，肩负拯救世界和使教皇和帝国统治合法化的天赋使命。不仅如此，它还培育了一种优越感和正义感，这种优越感和正义感则为从宗教、智力和文化等方面贬低异教徒提供了理论根据。同样的态度促成了穆斯林军队的成功，也使伊斯兰教依靠士兵、商人和传教士而得到迅速的传播，这对基督教的信仰和权力更多的是一种挑战。如果说最初的 10 个世纪是一种不平衡的竞赛，在那场竞赛中基督教世界大半处于实实在在或象征性的被围困的境地，那么，欧洲殖民主义的兴起则标志着力量的转移：自此，殖民主义将主宰穆斯林的历史和心理，并继续严重地、有时甚至是剧烈地影响着今天西方与伊斯兰的关系。就像 1978～1979 年伊朗革命和更近的 1991 年海湾战争所揭示的，基督徒东侵和西方帝国主义仍然是一份鲜活的遗产，一种仍然浮现于穆斯林意识和政治语境中的历史体验。

第三章　西方的胜利：穆斯林的回应

20世纪上半叶，穆斯林历史的两大主题是欧洲帝国主义和为摆脱殖民统治赢得独立的斗争。在伊斯兰教与西方的关系问题上，没有什么比欧洲殖民主义的入侵更为影响广泛和意义深远。欧洲殖民主义和帝国主义的影响和遗产，在中东政治和从北非到东南亚的整个穆斯林世界里至今都还活生生地存在着。与殖民统治交织在一起的是数十年为争取独立而进行的民族主义解放运动。独立的穆斯林民族国家建立后，政治精英们在国家建设中开始转向自由民族主义和阿拉伯社会主义。伴随着这些思潮在实践中的挫折和失败，也就破坏了人们对民族主义的信任，从而导致了伊斯兰的复兴。今天在广大穆斯林眼中，外国的控制和对外国的依附仍然是他们痛苦的记忆和持久的威胁。

毫不夸张地说，殖民主义改变了中东的地理分布和格局。或者也许更准确地讲，殖民主义经常在为当代穆斯林世界的大部分国家划分边界和任命领导人。殖民主义取代或改变了穆斯林世界天然的政治、社会、经济、法律和教育体制，并或明或暗地对穆斯林的信仰和文化构成挑战。在16、17世纪对欧洲商贸团表示过欢迎的穆斯林国家，回过头来才发觉19世纪他们已沦为欧洲国家的殖民地或保护国。

将伊斯兰教看作是基督教西方的潜在威胁和导致穆斯林落后和衰败的退步力量，成为西方殖民主义的世界观。它为“王冠与十字架”提供了一种现成的理论根据。殖民官员和基督教传教士

们成为欧洲扩张和帝国主义势力在穆斯林世界的排头兵。英国人称之为“白人的负担”，法国则谈论“传播文明”。当权力和领导权的重心从穆斯林世界移至欧洲时，现代性就不仅仅简单地被看作是文艺复兴和工业革命的结果了，而且还被看作为一种宗教和文化的基督教固有的优越性的体现。

> 这就是19世纪欧洲引以为自豪的，具有帝国主义倾向的文明，它把反应迟钝的所有事物都贬为非欧洲的。（是一种缺乏经验的胜利主义，一种暴发户的心态和一种突然闯入人类文明广泛领域的行为吗？）……欧洲直到与其他地区的文明比较时才认识到其文明的来源……于是，内在的不同从观念上消失了，白人确认自身，在反对外在事物时，全体团结一致。①

克洛默勋爵，英国占领埃及时期1883～1907年间驻开罗的顾问，他是这种思想的代表人物。阿尔伯特·胡拉尼将克洛默的态度称之为一种“仁慈”的帝国主义。伊斯兰教被看作是一种“高尚的一神论”，但作为一种社会体制“它已经完全失败了”：伊斯兰教使妇女地位低下，它“使宗教与法律密不可分，结果使社会体系中任何事情的处理都毫无弹性可言”；它允许奴隶制，其总体倾向是对其他信仰不宽容；它不鼓励逻辑思维力量的发展。这样，穆斯林就很难希望能控制自身或改革他们的社会。还有伊斯兰教所培育出的大众情感刹那间就能割断欧洲改革者已和穆斯林建立起来的脆弱的联系，而这些穆斯林正是他们试图帮助的人们。对“伊斯兰暴力”的恐惧从未从克洛默的头脑中挥

① 希切姆·贾伊特：《欧洲和伊斯兰教：文化和现代性》，第148页，加利福尼亚大学出版社，伯克利，1985。

去。[①]

欧洲殖民主义对穆斯林世界构成了政治的和宗教的双重挑战。它突然地改变了穆斯林世界自先知穆罕默德以来一直存在着的统治形式。大体而言，绝大多数穆斯林持有这样一种信念，认为伊斯兰教在历史上一直是占上风的，尽管过去的时间里也曾出现过教派分裂、内战、暴乱以及外敌入侵和占领，但伊斯兰教始终是占支配地位的——穆斯林统治着穆斯林。作为一个穆斯林生活在至少名义上是穆斯林统治的国家里，就要接受伊斯兰教法和伊斯兰教义的指导与规范。即使是在1258年蒙古人攻陷巴格达，结束了阿拔斯王朝哈里发的统治之后，随后蒙古人占领和控制时期又把伊斯兰世界由非洲延伸至东南亚的各个穆斯林苏丹国。尽管如此，由于存在着对伊斯兰社会本体和结构的内部及外部威胁，穆斯林历史和信仰的这种意识现在也似乎是不可分割的。穆斯林社团已同内部的问题进行了斗争。但18世纪被欧洲征服的挑战和威胁伴随着强有力的强调社团内部社会道德沦落的穆斯林宗教复兴主义接踵而至。欧洲帝国主义的政治挑战因基督教传教士在现代世界中力图寻求赢得人们的灵魂和公开对伊斯兰教的可行性表示质疑的活动而变得更加强烈。

> 穆斯林世界中的衰败国家显然成了基督教传教士的目标。正在改宗的十字军带着新的热情迅速进军和扩张……与他们那个时代的共同信仰和通常的人类的倾向保持一致，传教士们宣扬欧洲民族和基督教的胜利。而同时谴责信仰伊斯兰教的穆斯林世界的不幸。这种观念便是，如果说基督教是

① 阿尔伯特·胡拉尼：《欧洲和中东》，第12～13页，加利福尼亚大学出版社，伯克利，1980。

固有地有利于进步的，那么伊斯兰教，从其性质上看，则一定是助长了文化和发展的停滞不前。[①]

对穆斯林特性和自治的外部威胁强化了对穆斯林世界的许多人的深刻的宗教和政治危机。究竟是怎么了？穆斯林的命运为什么出现了逆转？是因为穆斯林拥有一种失败的信仰——伊斯兰教，还是伊斯兰教有着失败的信徒——穆斯林？穆斯林对外部威胁是如何回应的？

伊斯兰复兴和改革

尽管现代的伊斯兰改革常被简单地看作是对西方挑战的回应，而事实上，它的根源既是伊斯兰的（伊斯兰教的复古传统），又是西方的（穆斯林对欧洲殖民主义的回应）。

伊斯兰教具有丰富、漫长的复兴和改革传统。[②] 回溯历史，在穆斯林社会衰弱和衰败之时，一些个人（教义学家、教法学家、苏非大师、宣道师）和组织就会担负起宗教复兴的使命，以此作为对伊斯兰理想和穆斯林现实生活之间明显差距的回应。如同所有事物一样，对伊斯兰教的回归——也就是说，回到最根本的地方：《古兰经》、先知的生活和早期的穆斯林共同体（乌玛）——这为伊斯兰改革提供了一个模式。

18 和 19 世纪，复兴运动领导人和复兴运动遍布伊斯兰世界：苏丹的马赫迪运动（1848～1885）、利比亚的赛努西运动（1787～1859）、沙特阿拉伯的瓦哈比运动（1703～1792）、尼日

① 马克西姆·罗丁森：《欧洲和伊斯兰教的奥秘》，第 66 页，华盛顿大学出版社，西雅图，1987。

② 约翰·沃尔：《伊斯兰历史上的复兴和改革》，第 2 章，参见约翰·埃斯波西托主编：《伊斯兰复兴之呐喊》，约纽，牛津大学出版社，1983。

利亚的丹·福迪奥领导的运动（1754～1817）、法拉伊德派的哈吉沙里亚蒂·安拉（1764～1840）在孟加拉领导的运动、在印度由阿赫默德·巴列尔维（1786～1831）领导的圣战者运动、印度尼西亚的巴德利运动（1803～1837）。[①]

多数的复兴运动主要是由内部因素推动的。它们是对植根于伊斯兰世界内部导致伊斯兰教式微原因的回应。18 世纪，伊斯兰世界强有力的复兴精神是对经济和社会道德沦落、军事失败和苏丹帝国（奥斯曼帝国、沙法维王朝和莫卧尔王朝）的政治分离以及其他种种问题的回应。这些运动尽管千差万别，但共同的目标都是重建社会道德秩序。他们认为穆斯林社会内部衰弱，并且政治、经济和宗教各方面都衰落了。其原因就在于因当地的、土生的、非伊斯兰信仰和实践的渗透和同化使得穆斯林背离了真正的伊斯兰价值。拯救的方法则是回归“真正的伊斯兰教”以净化社会。每种运动都形成了各自的组织，成为大社会之中的“虔信者”社会，它将宗教信念与好战的政治行动主义结合起来以图净化穆斯林共同体。伊斯兰复兴和改革的过程是立足于回归伊斯兰教的本源。当时，许多复兴运动的结果是产生了新的民族国家：马赫迪运动缔造了苏丹，赛努西运动产生了利比亚，福迪奥运动诞生了尼日利亚，瓦哈比运动创立了沙特阿拉伯。

效仿先知穆罕默德，复兴运动通过一场宗教上合法和激励人心的社会政治运动来改变他们的社会。复兴运动的意识形态世界观不仅对当时的社会而且对 20 世纪的伊斯兰政治产生了冲击。复兴运动纲领的主要内容是：①伊斯兰教是解决办法。②回归《古兰经》和先知逊奈是办法。③沙里亚法（真主之法度）统治

① 约翰·沃尔：《伊斯兰教：现代世界中的延续和变革》，第 3 章，Blulder，Colo.：西方观点出版社，1982。

穆斯林共同体（乌玛）是目标。④抵制这些观念的所有人，无论是穆斯林还是非穆斯林，都是真主的敌人。共同体的成员像7世纪的早期穆斯林一样，在虔诚和军事技术上受到培训，通过传教和圣战扩大真主的统治领域。

欧洲殖民主义

到19世纪，随着穆斯林社会的衰落颠倒了伊斯兰教与西方的关系，权力发生了明显的转换。逐渐地，面对西方的扩张，穆斯林发现自己日益处于防御的地位。18、19世纪对穆斯林的特性和统一的威胁主要来自于伊斯兰内部，而到19世纪末和20世纪初，西方则构成对伊斯兰世界的真正威胁。它对伊斯兰政治、经济、道德和文化都构成极大的挑战。欧洲帝国主义在政治和宗教文化上威胁了穆斯林的特性和历史。西方统治和现代化运动的冲击产生了一些新问题，并对历史悠久的信仰和实践构成了挑战。随着欧洲殖民主义开始控制伊斯兰世界，伊斯兰教作为一种遍及全球的扩张性力量的形象——如果并非总是现实的话，遭到了摧毁。

第一次世界大战后伊斯兰世界的版图显示出外国控制和占领的情况：法国占领非洲北部、西部和赤道附近地区以及黎巴嫩和叙利亚；英国占领了巴勒斯坦、约旦、伊拉克、阿拉伯湾和印度次大陆；在东南亚地区，英国占领了马来亚、新加坡和文莱；荷兰控制了印度尼西亚。只是在土耳其和伊朗，穆斯林还保存了主权。但他们要经常抵御英、法、俄三国的政治和经济侵略。这些国家的入侵和阴谋威胁着穆斯林国家的独立和稳定。欧洲压倒一切的存在和政治、军事、经济上的优势，正如约翰·沃尔所言：毫不奇怪，“老的西方帝国主义者自满地以为伊斯兰教的‘逐渐衰落是不能被阻止的，尽管穆斯林也在利用

现代技术。'"①

穆斯林对西方的看法及对西方权力和观念的回应并非一致:有拒绝和对抗;有羡慕和模仿。然而,对抗或竞争的情绪占上风。对多数穆斯林来说,殖民主义使他们联想起十字军东征。欧洲的挑战与侵略无非是另一场好战的基督教对伊斯兰教的战争。欧洲是威胁伊斯兰信仰及穆斯林社会政治生活的敌人。伴随由欧洲殖民主义触发的政治危机的是一种精神危机:"20 世纪伊斯兰的根本精神危机来自于一种清醒的认识:在真主指定的宗教和他操纵的世界历史发展之间发生了扭曲。"②

穆斯林对西方十字军的印象因殖民主义列强的政策而加深了。殖民主义成了对穆斯林特性和信仰的威胁。殖民政策和政府官员、传教士的言论暴露出这样一种看法:欧洲的扩张和控制归结于它的固有的基督教文化的优越性。对"土著人"在西方和基督教的语言、历史和科学方面进行教育成为文明开化启蒙政策的一部分。人们不能不去深入地了解一下穆斯林大为恐惧的原因。结果,反对欧洲殖民主义的斗争经常被描述为基督教与伊斯兰教的战争。同时,当法国的护教论者们谈论"十字与新月之战"时,一名战败的阿尔及利亚穆斯林军官感叹:"我们为捍卫自由和宗教已竭尽了全力。"③ 在许多欧洲殖民统治之下固有的主仆关系反映为一种敌手关系的相互偏见和不信任感:

---

① 约翰·沃尔:《伊斯兰教:现代世界中的延续和变革》,第 33 页,Blulder,Colo.:西方观点出版社,1982。

② 威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯:《现代历史中的伊斯兰教》,第 41 页,普林斯顿大学出版社,1957。

③ 引自阿斯玛·拉希德:《詹姆士·库克批判性肯定的评论"三色旗与新月:1880~1940 年间的阿尔及利亚殖民地的法国人和穆斯林的关系"》,《伊斯兰研究》,1990 年夏季号,29 卷第 2 期,第 203 页。

在英国人眼中，埃及人是法国小官吏肥胖而拙劣的模仿者，是爱吹牛的懦夫，是头戴小帽的穆斯林极端分子，是盲目反对英国统治的反叛者，或者是在市场上兜售肮脏明信片的狡诈商人。反过来，在埃及人眼中，英国人是冷酷的，孤傲的（许多年来，能够进入开罗的杰齐拉体育俱乐部的埃及人仅仅是那些提供服务的仆人，仅此一点可见英国人的傲慢），贪图钱财和疯狂追逐权力的。”①

欧洲的到来不仅有官僚和士兵组成的军队，而且还伴有基督教传教士。殖民主义的双重威胁是皇冠和十字。教士与政府和军队的相互关系就像法国马歇尔·布吉达宣称的那样（他赞赏二者的密切合作）：“传教士使我们得到了过去必须诉诸武力才能征服的阿拉伯人的心。”② 许多穆斯林认为传教士和传教机构（教堂、学校、医院和印刷所）是帝国主义的一个臂膀，或某项政策的一部分，即以西方的课程来取代土著语言和历史的中心地位，取消当地的组织机构，通过学校和社会福利来笼络人心。法国人夺取了阿尔及尔的大清真寺，随后把它改成圣菲利浦天主堂，并在宣礼塔上树起法国国旗和十字架。法国的这种保护性的轻蔑再清楚不过地为阿尔及尔的大主教合盘托出。他说教会的使命是把阿拉伯穆斯林转变为基督徒以杜绝他们“原有的宗教的懒惰、随意离婚、一夫多妻、偷盗、农业共产主义、狂热主义甚至互相残杀等邪恶”。③

① 阿瑟·小戈尔德施密特：《中东简史》，第3版，第231页，西方观点出版社，1988。

② 《中东简史》，第3版，第204页，西方观点出版社，1988。

③ 同上，第204～205页。

穆斯林对殖民主义挑战的回应

穆斯林对西方挑战的回应方式有4种：拒绝、后退、世俗主义和西方化，以及伊斯兰现代主义。

拒绝和后退

对许多穆斯林来说，先知对麦加诋毁者的回应就是解决问题的现成答案：迁徙（希吉拉）和圣战（吉哈德）。离开非穆斯林统治的领土，或为保卫信仰和穆斯林土地而战。尽管基督徒一向被看作是信仰者和有经人，但欧洲基督教殖民者如今却被认为是异教徒和伊斯兰教的敌人。抵抗或对峙起先颇具吸引力，而大规模迁徙则被证明是不切实际的。特别是在欧洲军事力量的强大优势下，圣战必定遭到失败。对许多宗教领袖来说，唯一的选择就是拒绝与殖民主义主子发生任何关系，与他们的公司、学校和机构不相来往。任何形式的合作或参与都会被看作是投降或叛教。欧洲的现代教育被谴责为异己的，不必要的，是对伊斯兰信仰的威胁。穆斯林不必与欧洲人结为朋友，因为欧洲人的言论增加了穆斯林的恐惧。“博大精深的亚洲宗教在和西方科学的冰冷现实发生交往后成为干瘪枯萎的拐棍了。”①

世俗主义和西方化

然而，穆斯林的回应方式并非整齐划一的。如果说一些人倡导拒绝和抵抗西方，另一些人则热衷于学习和效仿西方的力量以图自身的现代化。有关穆斯林对现代化及对印度次大陆的英式教育的反应，一位学者所作的结论对穆斯林世界

① 威廉·洪特尔：《印度穆斯林》，第184页，伦敦，1871。

大体来说是真实的："穆斯林对英式教育的态度是不同的……穆斯林对现代性的反应差异很大，从盲目的、自取失败的仇视到与英国教育政策的理性合作。"[①] 对多数人而言，欧洲上升地位的现实不得不被承认和接受，并且汲取其经验教训以便生存下去。

奥斯曼帝国、埃及和伊朗的穆斯林统治者依托西方去实现基于欧洲知识和技术的军事、经济和政治现代化计划。他们试图借鉴西方的优点建立一支训练有素、装备现代的军队和官僚机构，并重视能生产现代武器的科学技能。他们引进欧洲的教师和学校，并派遣留学生团到欧洲去学习语言、科学和政治。他们设立翻译局和印刷所以翻印西方著作。这样，一代新的知识精英——接受过现代教育的，面向西方的知识分子应运而生了。然而，这种变革来自上面，为上层阶级所发起并强迫施行以对付欧洲扩张主义的外来威胁，而不是出于内部社会的压力。国家发起这类改良，而一小部分上层分子贯彻改良并直接受益。虽然伊斯兰的理论基础被用来为这种变革制造合法根据，但改良的含义是逐渐接受世俗观点，把宗教限定在个人生活领域，同时转向西方寻求公共生活发展的模式。结果是一系列的来源于西方并受其强烈影响的军事、行政、教育、经济、司法和社会变革，旨在使穆斯林社会"现代化"。当国家的思想意识、法律和各组织机构倚重于外来的西方模式时，传统的伊斯兰基础和穆斯林社会的合法性逐渐蜕变，世俗化日益加强。

穆斯林统治者效仿西方模式发起的现代化运动，其主要动机是加强和集中统治权，而不是使人民分享政治权力。政治参与不是政府的优先考虑。统治者的主要兴趣集中在军事、官僚

① 哈菲兹·马利克：《赛义德·阿赫默德汗和印巴的穆斯林现代化》，第172页，哥伦比亚大学出版社，纽约，1980。

机构和技术变革，而不是实际的政治改革。例如，尽管苏丹阿布杜·哈米德二世于1876年颁布了奥斯曼帝国历史上第一部宪法，伊朗国王迫于压力于1906年建立了国民议会，但这两者皆因试图进行严格的宪政改革以限制君主的绝对权力而遭到废除和镇压。

现代化运动的主要结果是新的知识精英的出现和穆斯林社会的日渐两极分化，以司法和教育制度为主要体现。传统宗教学校和现代世俗学校并存，两者都有各自的课程、教师和学生，培养出具有不同世界观的两类人物：一类是少数受过现代西方教育的知识精英，另一类是占多数的更加传统、具有伊斯兰化倾向的人。现代化进程中，当新的知识精英阶层取得政府、教育和司法界的重要职权时，原先在这些领域里举足轻重的宗教领袖的权威和传统的权力基础则日渐削弱。

伊斯兰现代主义

穆斯林社会对西方挑战回应的第4种方式是伊斯兰现代主义运动，它试图弥合伊斯兰传统主义者和世俗改革者之间的鸿沟。伊斯兰现代主义者将18世纪复兴主义对社会内部的关注和对欧洲殖民主义外部威胁及现代化要求的回应一并兼顾。[①] 同世俗改革者一样，伊斯兰改革者对欧洲殖民主义的回应也受“西方成功”这种先入为主观念的影响。西方国家强大且节节胜利，而穆斯林社会则积贫积弱并屈从强权仰人鼻息。因而，他们认为，穆斯林必须顺应和吸纳西方力量的源泉。20世纪下半叶，这一立场与伊斯兰行动主义（原教旨主义）尖锐对立。伊斯兰行动主义公开谴责“超级大国的新殖民主义”，强调“西方的失败”和伊

① 阿尔伯特·胡拉尼：《自由时代的阿拉伯思想》，第二章至第七章，牛津大学出版社，1970。

斯兰的自治和自足。[1]

如同20世纪大部分穆斯林世界对西方挑战的回应一样，伊斯兰现代主义对西方抱有一种矛盾的双重心态：既受其吸引又有一定程度的排斥。他们赞赏欧洲的力量、技术以及自由、公正、平等的政治理想，但时常拒绝它的帝国主义目标和政策。改革主义者如在埃及的哲马鲁丁·阿富汗尼和穆罕默德·阿布杜，摩洛哥的阿拉尔·法西，突尼斯的阿布杜·哈桑·塔拉比，阿尔及利亚的阿布杜·哈米德·伊本·巴迪斯，以及印巴次大陆的赛义德·阿赫默德汗和穆罕默德·伊克巴尔都论证伊斯兰与西方科学和西方思想的精华部分的适应性。他们鼓吹需要有选择地接受伊斯兰思想和现代西方思想的调和物；谴责盲目地尊古和仿古；重申在现代条件下重开“伊制提哈德”（独立判断）之门的权利。他们试图寻求一个以伊斯兰为基础的教育、法律和社会改革的根据以振兴衰弱、乏力的穆斯林社会。与18世纪的伊斯兰复兴运动不同，伊斯兰现代主义并不是仅仅简单地寻求恢复到伊斯兰教的初创时期，而是希望通过对伊斯兰的遗产重新整理以回应西方的政治、科学和文化挑战。伊斯兰现代主义为人们接受现代的科学、技术和政治思想（如宪政主义和代议制政府）提供了一种伊斯兰的理论根据。大多数改革者认为，穆斯林社会的复兴是摆脱令人憎恶的殖民主义枷锁以获得民族独立和解放的先决条件——这就是恢复穆斯林的力量。他们认为，身为穆斯林就必须指望伊斯兰，这是穆斯林社会力量和统一的源泉。但为了摆脱外国统治和重新获得穆斯林社会的统一和自治，穆斯林应该了解西方强大的秘密。

哲马鲁丁·阿富汗尼（1838～1897）是伊斯兰现代主义思潮

---

① 约翰·沃尔：《伊斯兰复兴与西方的失败》，见L.T.安东和玛丽·黑格兰主编的《宗教复兴：当代伊斯兰教、基督教和犹太教中的例证》，第6章，塞洛考斯大学出版社，纽约，1987。

和运动的代表人物。他出生于和受教于伊朗，以后旅居英属印度。他作为一名教师和精力过人的政治活动家，一生漫游于伊斯兰世界从埃及到印度的广大地区，号召穆斯林振作起来，重申真主的意愿和存在。执教埃及期间，他还是伊朗国王的顾问。他曾到欧洲旅行，倡导向穆斯林和欧洲权威进行挑战的信息，指出"欧洲干涉的危险性，加强民族团结以抵制欧洲殖民侵略的需要，伊斯兰世界人民广泛团结和制定宪法以限制统治者权力的需要。"[①] 反对帝国主义，主张阿拉伯统一、泛伊斯兰主义和立宪主义是他留传后世的精神财富的主要部分。

阿富汗尼成为穆斯林统治者和英国殖民者的眼中钉。1882年在埃及，阿富汗尼和他的弟子们卷入了反对英法两国殖民统治的阿拉比民族起义。1891年阿富汗尼因被控煽动和支持烟草运动被伊朗政府驱逐。后来应奥斯曼帝国苏丹哈米德二世的邀请到土耳其伊斯坦布尔居住。当伊朗国王纳绥尔丁被阿富汗尼的一个追随者暗杀后，1896年阿富汗尼遭到软禁。

阿富汗尼指责穆斯林世界的弊病，它的政治衰弱和宗教僵化，是欧洲殖民扩张主义、君主专制和宗教权力机构造成的。他批评乌里玛以及其对伊斯兰教的扭曲解释，倡导复兴和改革。从其明确表达的回应欧洲和关于现代化的标准问题的阐述上，听起来非常像"伊斯兰式的新教"。的确，阿富汗尼认为伊斯兰教如同基督教一样，需要马丁·路德式的人物和改革。[②] 伊斯兰教是进步和变革的宗教，是理性和科学的宗教，一种富有工作伦理的宗教。改革者们争论说，这些特征与穆斯林的历史是完整一体的，是历史上伊斯兰教强大和荣光的源泉。穆斯林创造和拥有丰富的伊斯兰文明；因而，阿富汗尼认为，理性、哲学和科学对伊

① 阿尔伯特·胡拉尼：《自由时代的阿拉伯思想》，第109页。

② 阿尔伯特·胡拉尼，前引书第122页。

斯兰教来说并非外来物，它们也并不简单地就是西方的产物。同样，伊斯兰教还为穆斯林的统一和指导曾经占上风的阿拉伯民族提供了联系的纽带。同反对帝国主义一样，穆斯林团结也是政治和文化独立的先决条件。

阿富汗尼认为，一个被压迫民族的复兴不会因忽视或拒绝西方而获得，而只有通过勇敢面对现实和积极竞争才能获得。西方既是问题也是解决办法的一部分。一方面，欧洲征服和统治威胁着穆斯林民族的特性和自治。另一方面，穆斯林国家及整个穆斯林世界必须向西方学习，认识和利用西方力量的源泉。除了科学和技术外，阿富汗尼还赞赏西方的政治理想，如立宪主义和通过议会选举的政治参与制度。伊斯兰教的复兴和穆斯林团结一致是达到摆脱西方殖民统治，赢得独立和恢复穆斯林荣耀这一最终目标的关键性因素。

如果说阿富汗尼主要是一位政治活动家的话，那么他的得意门生穆罕默德·阿布杜（1849～1905年）则是伊斯兰现代主义思想和社会改革层面的发展者。阿布杜领导的沙拉菲叶运动试图通过对伊斯兰现代主义者的改革思想和早期穆斯林社团效仿先知的实践来寻求合法性。阿布杜是埃及人，经过学习成为一名宗教学者（乌里玛）。他曾执教于穆斯林世界最古老的学术文化中心——爱资哈尔大学，以及一所安排了现代教育课程，以使爱资哈尔大学毕业生能够应聘于政府职位的新型大学——智慧宫（Dar al-Ulum）。作为阿富汗尼的早期弟子，他是最富热情的一个。曾与阿富汗尼紧密合作，发表了一些关于社会政治改革问题的文章，并因参加阿拉比起义与阿富汗尼一道被政府驱逐而流亡巴黎。在法国，他们组织秘密协会，并发行报纸继续宣传阿富汗尼的伊斯兰改革和反对殖民主义的思想。

回国后，阿布杜脱离了政治行动主义，专注于思想、宗教、教育和社会改革。他发表的著作包括《灯塔杂志》，论述了《古

兰经》注释和教义学。他宣传天启与理性的相容性，谴责盲目因循传统（塔格利德），强调为了回应现代生活的要求，需要重新解释伊斯兰教的合法性。阿布杜努力使宗教学者也有所变革，特别是爱资哈尔大学的课程和宗教法庭。他主张伊斯兰教法中关于信仰真主的教义是永恒不变的，而社会立法部分则是可以改变的，这就为伊斯兰教法改革提供了一个理论基础。在担任埃及大穆夫提期间，阿布杜就许多问题，包括从允许穿西式服装到银行利息、婚姻、离婚问题都发表了自己的见解。

阿布杜还是倡导司法和教育改革以提高妇女地位的先驱者之一。他批评一夫多妻制及其对穆斯林家庭的不良影响。他认为在先知时代的阿拉伯地区对一夫多妻的允许是当时流行的社会条件下的一种妥协。阿布杜给《古兰经》以现代主义的解释，认为《古兰经》中的理想状态（4:3，4:129）是一种事实上的一夫一妻。因为《古兰经》允许一夫多妻是要求建立在平等公正和无私的基础上，而事实上，同时兼顾这两点是不可能的。阿布杜对《古兰经》的注释为大多数伊斯兰改革者所接受，同时也为许多国家政府限制一夫多妻制的穆斯林家庭法的改革提供了理论依据。

尽管如此，真正发展了伊斯兰现代主义关于女权问题理论的是阿布杜的同伴，一名律师和法官——卡西姆·阿明（1863－1908年）。在《妇女的解放》和《新女性》这两本引起争议的书中，阿明谴责穆斯林妇女地位低下是非伊斯兰的，并且是家庭和社会状况恶化的主要原因。阿明将妇女解放与民族主义事业联系起来，认为对妇女的束缚阻碍了国家的发展。阿明强调伊斯兰教主张男女平等，谴责面纱、男女隔离是非伊斯兰现象，批判包办婚姻和男子有权要求离婚而妇女无权这样做的弊端。许多宗教领袖和民族主义者谴责他西化倾向严重，尽管遭到如此多的批评和攻击，但阿明的思想对埃及后来的女权主义者，如胡达·沙拉维

以极大的激励。

尽管伊斯兰现代主义者，如中东地区的哲马鲁丁·阿富汗尼和印度次大陆的赛义德·阿赫默德汗（1817～1898年），拥有共同的现代主义改革纲领，但他们各自的政治方向和目标，特别是对待西方的态度则不同。阿富汗尼的反对殖民主义的思想和活动在中东地区影响深远，而阿赫默德汗则与之不同。他是大英帝国的忠诚属民，在经历了1857年印度反英民族大起义（印度民族主义者后称之为第一次独立战争）之后，阿赫默德汗在英帝国统治下的印度致力于维护穆斯林民族的生存。他有两个目标：复兴衰弱和失败的穆斯林民族和使英国确信伊斯兰教本身并不对英国的利益构成威胁。他倡导一种新的宗教教义以回应现代社会的变化。他的著作和活动有助于这种重新解释和改革的过程。阿赫默德汗特别专注于通过教育改革培养出一代新的穆斯林领袖。他创立了以英国剑桥大学为样板的盎格鲁－穆罕默德东方学院（1920年更名为阿利加尔穆斯林大学）。同时，阿赫默德汗既反对乌里玛将英国看作是“伊斯兰的敌人”，又反对英国人将虔诚信教的穆斯林看作是固有的政治威胁。因而他反对穆斯林宣扬退出的政策，而且与英国人流行的信念相反，主张穆斯林在一个由非穆斯林统治的国度里要做忠诚的守法的臣民。尽管他的努力取得了一些成绩，但在那些因为殖民统治而倍感痛苦与愤怒的人们看来，他与西方的密切合作是应该遭受谴责的。西方对阿赫默德汗具有强烈的吸引力，这体现在他决定穿西式服装，采纳欧洲生活方式和接受维多利亚女皇赐封的爵位。这些使他招致了许多乌里玛和反对殖民主义者的严厉批评，他们把阿赫默德汗对英国的效忠和改革主义看作是政治和文化上的降服。

印度的穆罕默德·伊克巴尔（1875～1938年）和埃及的塔哈·侯赛因（1889～1973年）代表了现代主义改革的下一个阶段，其间民族主义运动在发展，更加世俗化的发展方向也出现

了。他们代表了这种变化的两翼：伊斯兰现代主义者和世俗民族主义者。

伊克巴尔身上综合体现了早期所受的传统教育和后来对西方知识的熟悉。他曾在德国和英国学习，获德国慕尼黑大学哲学博士学位，在伦敦获得法学学位。尽管他的职业是律师，但他却以南亚地区著名的诗人和哲学家的称号而名留于世。伊克巴尔将他认为的东西方文化精华，伊斯兰传统和西方哲学（黑格尔、柏格森、费希特和尼采）融合起来，创建了自己的综合性理论体系和对伊斯兰教的重新解释。他的改革思想和对西方文化的开放心态深刻地体现在他的著作《伊斯兰宗教思想之重建》中。

> 难怪年轻一代……要求一种新的信仰方向。伴随着伊斯兰教的重新觉醒，因此，有必要以一种独立思考的精神去检查能够帮助我们修正错误的欧洲的所思所得，如果认为重建伊斯兰宗教思想是必要的话。①

和阿富汗尼一样，伊克巴尔谈论伊斯兰教需要改革就同基督教所经历的一样："我们今天经历的时期就和欧洲新教改革所处的时期相似，路德的宗教改革运动的兴起和结果所留下的教训我们不应该忘记。"②

伊克巴尔虽借鉴西方思想但并非对此毫无批判。他对欧洲殖民主义和帝国主义持尖锐的批判态度。尽管他赞赏西方的成就，西方的精神活力、知识传统和技术，但他谴责殖民主义和帝国主

① 穆罕默德·伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，第8页，穆罕默德·阿斯拉夫，拉合尔，1968。

② 《伊斯兰宗教思想的重建》，第163页，穆罕默德·阿斯拉夫，拉合尔，1968。

义的过度，资本主义的剥削，马克思主义的无神论和世俗主义的道德沦丧。像阿赫默德汗一样，针对西方讥讽伊斯兰教为“圣战的宗教”，伊克巴尔宣称伊斯兰教是和平的宗教：“所有形式的政治和社会骚乱都是遭受遣责的……伊斯兰的理想是不惜代价以确保社会的和平。”① 与阿赫默德汗不同，而更像阿富汗尼，伊克巴尔希望振兴穆斯林民族以使其在历史上获得政治独立和公正的地位。伊克巴尔试图为现代穆斯林国家的发展提供一种可供选择的立足于伊斯兰传统的伊斯兰模式。伊克巴尔还寻求“重新发现”能为实行伊斯兰式的西方观念和制度，如民主和议会制政府，提供可依据的伊斯兰原则和价值。

尽管伊克巴尔相信民族主义是与超民族的伊斯兰理想，与泛伊斯兰主义是对立的，但他还是接受民族主义在实践上的必要性和实用性。穆斯林必须赢得独立，重新建立当地和地区性的共同体。与阿赫默德汗效忠英国截然不同，伊克巴尔是较早地在印度次大陆呼吁和宣传从英国统治下争取独立和穆斯林民族主义的思想家。尽管起初作为一个印度民族主义者，他对印度族控制下的国家里穆斯林少数的特性和福利的关切，最终使得他抛弃建立一个统一的印度国家的美梦而加入穆斯林联盟，并要求建立一个分离的穆斯林国家。

与伊克巴尔的伊斯兰改革主义不同，从前曾是阿布杜学生的塔哈·侯赛因是埃及青年新一代中世俗的西化倾向的典型代表。侯赛因的生活及教养反映出埃及社会教育的分化和认同的差异。尽管童年就双目失明，但他曾在乡村宗教学校读过书，后来在开罗的两所高等院校——著名的学术文化中心爱资哈尔大学和新兴

① 穆罕默德·伊克巴尔：《伊斯兰：一种社会和政治理想》，见 S. A. 瓦希德主编：《伊克巴尔的思想和反应》，第 35 页，穆罕默德·阿斯拉夫，拉合尔，1964。

的现代国立大学开罗大学接受过高等教育，随后又在法国学习了4年（1915～1919），在索邦大学获得博士学位。侯赛因是享誉世界的作家和教育家。1950年至1952年担任埃及教育部长。

塔哈·侯赛因是成为政治生活和知识生活领袖的阿布杜弟子中的代表人物。他认为现代社会要求政教分离。没有哪一本书像侯赛因的《埃及文化的未来》一书那样确切地描绘了20世纪初穆斯林面临的文化十字路口和许多新兴的穆斯林精英的西化倾向。该书体现了这样一些人的理论思想，他们认为未来的力量在于更加积极地追求西方化的自由、世俗化改革，而不是要回归伊斯兰的过去或沿着伊斯兰现代主义的道路。尽管他小心谨慎地谈论对西方有选择的借鉴和西方作为一种成功的模式的巨大吸引力，但从他的言论可以看出，他对西方发展模式的依赖是非常明显的。

塔哈·侯赛因和他同时代的许多人不批判西方，而是全盘欣赏。尽管他也为摆脱欧洲殖民主义赢得政治独立而战斗，但他坚持认为，埃及及其未来的根源和伊斯兰教的根源都与西方难舍难离。的确，他认为埃及不属于东方而属于西方。他强调埃及与西方有着共同的宗教和地理起源（一个神、地中海）。正如当年欧洲接受了起源于中东的基督教就不属于西方一样，当埃及匆忙地接受了伊斯兰教也就不属于东方。相似地，侯赛因还认为“伊斯兰的要素和起源也是基督教的要素和起源……不，在地中海周围成长起来的人们并无知识和文化差异，同时也不受其影响。”[①] 侯赛因确认世俗主义在很久以前便是埃及传统的一部分：“最初，穆斯林就认识到了今天人们普遍接受的原则，即政治制度与一种

① 塔哈·侯赛因：《埃及文化的未来》，见 John J. Donohue 和 Hohn L. Esposito 主编：《转变中的伊斯兰：穆斯林的前景》，第74～75页，纽约，牛津大学出版社，1982。

宗教是不同的东西，而宪法和一个国家高于一切，它们是立足于实际基础之上的。"[①] 因而，他总结说，现代埃及人应该采纳欧洲的习俗和制度，从生活方式、铁路到政治、法律和教育制度。[②]

在许多方面，塔哈·侯赛因（和其他阿富汗尼和阿布杜的早年弟子）的世俗主义倾向是伊斯兰现代主义调和物的代表。现代主义既是成功的又是失败的。现代主义者的确为现代化改革提供了植根于伊斯兰的理论基础，的确为许多宗教领袖对西方的排拒倾向和世俗主义者的全盘西化倾向提供了一种新的选择。现代主义者通过出版物、教学和设立教育和社会机构，使伊斯兰现代主义的思想和价值观成了穆斯林宣教及穆斯林主体思想的一部分。阿富汗尼和阿布杜的思想遗产不仅影响着阿拉伯中心地带和北非，而且还波及遥远的印度尼西亚。阿赫默德汗和伊克巴尔是南亚地区文化和知识力量的主要代表。然而现代主义领袖本身没有建立起系统地发展和实施其思想的组织。在各处很明显的是他们的许多弟子转向了更加世俗化倾向的道路。塔哈·侯赛因是这种倾向的主要代表。萨德·札克鲁勒也成了伟大的埃及民族主义领袖。

伊斯兰现代主义基本上是一种思想运动。尽管它未曾形成一种统一的运动或经久的组织，但它的遗产在于它实实在在地影响了穆斯林社会的发展及其对西方的态度：伊斯兰现代主义再次唤醒了穆斯林过去所拥有的力量和光荣的意识；它对伊斯兰教进行重新解释并树立认识伊斯兰的现代思想意识；它还论证并显示了

---

① 塔哈·侯赛因：《埃及文化的未来》，见 John J. Donohue 和 Hohn L. Esposito 主编：《转变中的伊斯兰：穆斯林的前景》，第 74 页，纽约，牛津大学出版社，1982。

② 《埃及文化的未来》，见 John J. Donohue 和 Hohn L. Esposito 主编：《转变中的伊斯兰：穆斯林的前景》，第 75 页，纽约，牛津大学出版社，1982。

伊斯兰与现代西方社会政治改革的适应性。大部分改革家区分了采用西方思想、技术和拒绝西方帝国主义的本质不同。的确，他们促进了反殖民主义、穆斯林团结、自治和独立的思想。由于这些原因，阿富汗尼和伊克巴尔等人被后世看作是穆斯林民族主义之父。

民族主义运动和漫长的独立之路

两次世界大战之间，穆斯林世界的主要事件是两种相关的事情：民族主义和独立运动。具有讽刺意味的是，无论是世俗改革者还是伊斯兰改革者都同时将西方看作一种既是积极的又是消极的力量。一方面，民族主义是对西方帝国主义和欧洲殖民统治的回应。另一方面，在某种意义上它也是一个世纪以来西化改革的产物。许多民族独立运动的领导人都曾接受过西方现代教育，并受到自由民族主义信念和法国大革命思想（自由、平等、博爱）的影响，特别是现代西方的政治思想和价值观的影响，诸如民主、立宪政府、议会政治、个人权利和民族主义。与依赖于对建立在共同信仰基础上的穆斯林共同体（乌玛）的政治忠诚和团结的传统伊斯兰政治理想不同，现代民族主义所体现的民族国家的观念不是以宗教信仰为基础，而是立足于共同的语言、地域、种族和历史。

伊斯兰教在反对殖民统治的独立运动和现代民族主义的发展中曾发挥过重要的作用。它为一些地区性民族主义的发展，如阿拉伯地区、埃及、阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥、伊朗、巴基斯坦、马来西亚和印度尼西亚的民族主义在不同程度上提供了一个因素。不过，如果说宗教是一个因素，但它远非唯一的因素。对伊斯兰教的利用，因地区和国家而别，受制于当地的环境。在一些地区，伊斯兰教是其民族主义的重要组成部分，而在另一些地

区，伊斯兰教又从属于世俗民族主义。在穆斯林世界的大部分地区，伊斯兰改革主义（现代主义运动）和民族主义交织在一起，汇成了一股强有力的力量。伊斯兰改革主义的主题在于激励和实现民族主义者所关注的事情：即面对西方政治和文化侵略的威胁，保持穆斯林民族的特性和促进穆斯林的复兴；实现穆斯林民族团结统一以赢得自治和独立。在北非、伊朗和南亚，伊斯兰教提供了一种共同的认同心态和忠诚的意识形态和象征，以及领导力量和以清真寺为基地的组织和联络中心。捍卫伊斯兰的口号："伊斯兰教处于危险中"和"真主至大"成为许多人的共同心声。在独立运动和民族主义运动中，伊斯兰宗教领袖和组织常常成为关键性的因素。

阿拉伯东方

伊斯兰教在阿拉伯民族主义和埃及民族主义的早期发展中作用较小。阿拉伯民族主义的第一次闪现在于对奥斯曼帝国统治的抗议而不是对西方挑战的回应。阿拉伯基督教文学运动强调阿拉伯语和植根于文学和历史而非宗教的民族认同感。青年土耳其党人的泛土耳其主义从强调奥斯曼主义到强调土耳其民族和语言的认同，旨在培养阿拉伯人与民族和宗教少数（巴尔干、希腊、叙利亚）在19世纪末和20世纪初关于语言、认同和政治自治的原初的民族主义情感。[①] 传统的穆斯林帝国或苏丹制政府经历了基于共同的语言、地域和种族纽带之上的现代民族主义的刺激。

然而，一战以前，阿拉伯民族主义和埃及民族主义并没有真正形成，在摆脱欧洲霸权争取独立的斗争中也没能作为有效的工具发挥巨大的作用。其中有两点因素是特别重要的，反映出西方

① 阿尔伯特·胡拉尼：《阿拉伯人的历史》，第308页注，剑桥，Mass.：哈佛大学出版社，1990。

持久的威胁和穆斯林愈加顽强的抵抗。1920 年，奥斯曼帝国在一战中支持德国得到的报应是协约国在战后肢解了奥斯曼帝国并且分割出许多现代民族国家。根据《塞弗尔条约》，英法两国建立了托管制度。据此，英国控制了巴勒斯坦（包括今天的约旦）和伊拉克，法国统治了叙利亚（包括今天的黎巴嫩），希贾兹地区（今天沙特阿拉伯的一部分）则还保持着独立。同时，反抗欧洲帝国主义的斗争随着民族独立运动的发展变得更加强烈，其中，伊斯兰教发挥着不同程度的作用。

当阿拉伯民族主义者和其他地方民族主义者经常觉得有必要承认他们的伊斯兰传统时，伊斯兰教是从属于主要强调其他一些因素诸如共同的语言、历史、传统和地域的更加世俗的民族主义的。例如，在埃及，阿富汗尼和阿布杜的早年弟子，像埃及民族主义领袖札克鲁勒（死于 1927 年）和塔哈·侯赛因追求的便是一种更加世俗的民族主义道路。

与世俗化倾向相反，拉希德·里达（死于 1935 年）继承了阿布杜的现代改革主义传统。然而，一战后的政治现实把他推向更趋保守和反对西方的立场。在依然坚持泛伊斯兰理想和穆斯林统一的同时，他实际上不愉快地接受了现代民族国家的现实和民族主义的思想。尽管他将两者归属于更加广泛的穆斯林共同体的一部分。埃及的现代主义者，特别是阿富汗尼和阿布杜早年弟子们的激进的世俗化倾向，影响着里达逐渐对沙特阿拉伯自我宣称的穆斯林国家和沙特政府与宗教学者（乌里玛）的密切合作表示赞赏，尽管他以前曾对乌里玛的保守持批评态度。里达在其后期将穆斯林社会的世俗化和西化归咎于现代理性主义的结果，并且越来越疏离于现代主义者的文化开放心态，而是强调伊斯兰教的自足、完善，强调对西方威胁持更加猛烈的批判态度。里达更加戒备和论战的姿态不仅影响了伊斯兰教，使之未能选择排拒和文化吸纳之间的中间立场，而且其态度也成为伊斯兰激进组织——埃

及穆斯林兄弟会和巴基斯坦伊斯兰促进会的思想先驱。这两个组织都持有更加激烈的反西方态度和自觉地认识到伊斯兰教自足性的思想。

阿拉伯西方（北非、马格里布）

在北非，意识形态上深受阿富汗尼思想和阿布杜领导的沙拉菲叶运动影响的伊斯兰改革主义，一战后与民族主义运动密切联系在一起。抵制法国统治和文化同化的北非改革者们宣传恢复阿拉伯和伊斯兰认同和传统的必要性，提倡对伊斯兰教进行现代主义的解释。伊斯兰改革者主要是那些强调基于阿拉伯－伊斯兰传统之上的独立和民族认同的早期民族主义组织和政党的创始人和领导者：阿拉尔·阿法西，1946 年领导了摩洛哥以宗教为方向的独立党；阿布杜·阿兹·塔里比是一战后突尼斯宪政党的领袖；本·巴迪斯（1889～1940 年），于 1931 年创立了阿尔及利亚乌里玛协会。

无论是具有宗教观念还是世俗观念的穆斯林领袖，都承认伊斯兰教具有超越地方宗教（教派和苏非教团）的差异，超越种族与部落的差异，以动员广大民众。伊斯兰教被用作反对法国殖民统治和文化同化，实现民族团结和统一的象征，它还是动员广大民众和弥合在摩洛哥和阿尔及利亚之间存在的阿拉伯人与柏柏尔人鸿沟的有效工具。

伊　朗

伊朗的独立不同于阿拉伯世界的多数国家和南亚地区。尽管如此，它在英、俄帝国主义图谋面前仍然是脆弱的：英国在南部，俄国在北部威胁着伊朗的主权。烟草禁卖运动（1891～1892）和立宪运动（1905～1911）成为推动伊朗民族主义发展的两大事件。前者的动力是期望能使伊朗摆脱外国的渗透和经

济控制；后者努力要通过西方式的立宪改革来限制君主的专制权力。

1890 年，伊朗国王给予英国公司烟草销售和出口的垄断权，由此，一场在很大程度上由商人和宗教学者领导的全国范围的抗议和示威运动爆发了。反抗者得到了国王的顾问——阿富汗尼的支持。阿富汗尼告诫人们：经济特许是导致外国统治的第一步。阿亚图拉哈桑·阿什拉兹发布了禁止吸烟的法特瓦（宗教法令）。主要的清真寺成为抗议者的庇护场所。

烟草禁卖运动的胜利和限制君主专制权力的愿望使利用清真寺作为抵抗和庇护中心的宗教学者变得更加勇敢，在立宪斗争中他们又与社会的其他阶层——地主、商人、军官联合起来。尽管国王最初拒绝颁布西方式宪法的要求，但民众的抗议和英俄两国的压力导致了 1906 年国民议会的建立。然而随后的若干年里因王位发生变化，伊朗民族主义者的力量逐渐削弱，而英俄两国能够在各自的势力范围里施加影响。但是 19 世纪末 20 世纪初，伊朗民族主义的经历反映出它已开始抵制外国的影响和控制，并且这种强烈的回应中包含着伊斯兰因素。

南 亚

在南亚地区，泛伊斯兰主义运动和穆斯林民族主义运动的发展都是对欧洲殖民主义的回应。尽管时而有激烈的反英穆斯林暴动，但在一战中穆斯林并没有追随奥斯曼帝国与德国结盟，而是基本上仍持亲英立场。然而，一战结束后，穆斯林世界担心协约国会肢解奥斯曼帝国，废除哈里发制度，从而导致了泛伊斯兰情感的增长。在印度次大陆，它表现为 1919 年哈里发运动的形成。在运动开展的一年中，随着 1920 年奥斯曼帝国的被肢解——它引进了委任统治时期，穆斯林的恐惧变成了现实。1924 年，土

耳其总统阿塔图尔克·凯末尔正式废除了哈里发制度，哈里发运动也就终止了。然而，哈里发运动反对欧洲帝国主义和要求民族独立的精神传给了印度国大党。作为印度主要的民族主义运动，国大党成员遍布社会各阶层，因此，包括来自印度主要宗教团体的领袖。到本世纪30年代，穆斯林分离主义倾向出现了。印度教徒和穆斯林冲突的日益激烈和1937年省区选举的结果使得穆斯林联盟领导人阿里·真纳和伊克巴尔确信，在印度按照社团选举会威胁穆斯林的特征并且很可能会导致印度独立后占人口多数的印度教徒掌握国家政权。穆斯林联盟愈益要求建立一个独立的穆斯林国家，并成为穆斯林民族主义的主要拥护者。尽管真纳具有世俗化倾向和崇尚西化的生活方式，但更加面向世俗的穆斯林联盟领导层越来越强调伊斯兰教以抵消其无所作为的记录。伊斯兰口号和象征在推动穆斯林分离主义倾向，要求建立一个穆斯林国家中发挥了作用。

具有讽刺意味的是，宗教学者对穆斯林联盟的伊斯兰政策反应冷淡。大多数宗教学者拒绝支持穆斯林联盟建立分离的穆斯林国家的要求，他们认为民族主义与伊斯兰教是对立的。由于受反对欧洲帝国主义和当地政治，以及宗教信仰的影响，宗教学者谴责民族主义的原因是多种多样的。民族主义被视为西方的概念，其狭隘的个体观念是与伊斯兰普世主义相对立的，并且是酿成分裂的因素。一位宗教学者和穆斯林领袖阿布·哈桑·阿里·纳迪威认为，民族主义是“一种狭隘的民族情感、种族偏见，并且是一种被夸大了的关于地理分裂的观点，而这正是西方观念的特征。”[①] 另一位杰出的宗教领袖，伊斯兰促进会的创始人毛杜迪指出：“在经济、政治或是在民事、法律权利和义务上，凡接受

① 哈桑·阿里·纳德维：《伊斯兰与世界》，第139页，穆罕默德·阿斯拉夫，拉合尔，1967。

伊斯兰准则的人是不分民族、阶层和国家的。"[①]

尽管伊斯兰教在许多方面与民族主义不相容，但印度宗教学者反对穆斯林民族主义主要还是因为他们反对阿里·真纳的领导。因为按照意识形态信念，阿里·真纳被看作是西化的世俗精英人物。多数人确信穆斯林联盟的穆斯林民族主义完全是受到了赢得选举的虚伪意图的驱使。并且穆斯林民族主义昭示出在未来的巴基斯坦穆斯林国度里，真纳企图建立的是一个世俗化的而非伊斯兰化的国家。

1947年印度次大陆的人民最终赢得了独立。分别塑造出两个国家：一个是印度族占优势但还有相当数量穆斯林的世俗化的印度；另一个是巴基斯坦。穆斯林民族主义如所希望的那样将东西两部分巴基斯坦统一起来成为穆斯林的家园，东巴（今孟加拉国）和西巴被1千多英里的印度领土分隔开了。

新兴国家和西方：从模仿到自由政权的失败

独立之后，伊斯兰教与西方的关系几乎不再是相互冲突，而是穆斯林在竞争中竭力去效法西方。当新兴国家致力于巩固政权时，西方国家被视为必要的和通常是流行的源泉和模式。尽管独立战争留下了深深的怨恨和伤痕，但许多新兴国家的统治者仍喜欢沿用殖民主义遗留下来的体制和联系。政府和西方化的精英们自上而下地推行现代化运动。欧洲语言仍然是第二语言（现代精英们经常更喜欢使用欧洲语言）。在一些国家里，欧洲语言成为政府机构、法庭和大学教育的官方语言。现代政府机构、教育、立法制度都得以保存下来并继续沿用，商业和贸易也是如此。伊

① 阿布尔·阿拉·毛杜迪：《民族主义与伊斯兰教》，第10页，伊斯兰出版社，拉合尔，1947。

斯兰教法基本上被严格限制于个人身份法和家庭法领域。例如，法语和法国文化在北非和黎巴嫩，英语在南亚和马来西亚依然颇有影响。个人、国家、城市和组织衡量自身或被人评价是否现代化，一定程度上要以他们在语言、服饰、举止、知识、组织结构、价值观念、建筑风格和基础设施上是否西方化为标准。特别是美国因没有像欧洲殖民列强那样的负面影响，而享有一种特别荣耀的地位。

发展和现代化理论的西化倾向及其在穆斯林世界的应用，为几十年来教育和技术交流以及政治、经济和军事合作提供了依据。人们对这一既定概念深信不疑，即现代化就是逐渐的西方化和社会的世俗化。许多穆斯林国家的青年学生因西方的民主理想、军事力量和技术而对西方大加赞赏，珍重在国内特别是国外的现代西方教育。接受过现代西方教育通常也成为他们在政府、商务和学术机构谋职的最安全的门票。政府、军队、石油公司和银行间广泛的国际联系也已形成。例如，有“伟大的斗士”之称的布尔吉巴在民族解放战争中曾被法国驱逐流放，逐渐地开始密切突尼斯与法语和法国文化的合作。法语，而不是阿拉伯语成为突尼斯高等教育和文化交流所使用的语言。约旦国王侯赛因和伊朗国王都成为美国的盟友。巴基斯坦依然是英联邦的一员，英语是巴基斯坦政府和高等教育使用的语言。

然而在50年代和60年代期间，对受西方影响的自由民族主义的广泛的不满使得埃及、利比亚、苏丹、伊拉克和阿尔及利亚的君主制政府纷纷倒台。埃及国内日益增长的对欧洲的幻灭感颇具代表性：

> 第一次世界大战，两次战争间歇年月里的政治冲突，大萧条时期，到最后，第二次世界大战，使埃及人蒙受了欧洲式的立宪和自由政府的失败，欧洲列强的无情和他们对非欧

洲人的冷漠，以及他们对臣属于自己的百姓的蔑视。这些事件使得许多埃及人丧失了信心，并动摇了他们未来是属于西方的观念。同时，也使另一些人感到绝望和疏离。进而，由于自由政权的失败，如未能解决国家的政治和经济问题，也逐渐削弱了人们对于议会制政权和个人主义价值观的信赖。[①]

两种思想倾向和运动随之出现了，但它们都是民众主义的：即穆斯林兄弟会的伊斯兰行动主义；由贾迈勒·阿布杜勒·纳赛尔领导的阿拉伯民族主义或社会主义。两者都强调本地的阿拉伯－伊斯兰的基础和根源，强调阿拉伯统一，对自由民族主义的失误和西方持批判态度。兄弟会和纳赛尔都不但深得埃及民心，而且影响着阿拉伯世界，乃至阿拉伯世界之外。当阿拉伯民族主义试图融合伊斯兰教时，伊斯兰行动主义则重申伊斯兰原则，号召建立一个伊斯兰秩序（一种以伊斯兰教法为指导的政治制度），作为阿拉伯统一和团结的基础。

当代伊斯兰复兴运动和“西方的失败”

在30和40年代产生了两个现代伊斯兰组织后，伊斯兰改革者和穆斯林对欧洲殖民主义及西方世界的回应在意识形态上发生了明显的转向。这两个伊斯兰组织是埃及的穆斯林兄弟会和印度次大陆的伊斯兰促进会。它们对西方文化的渗透，世俗民族主义的威胁和依然存在的西方帝国主义的政治控制怀着矛盾的心态：

西方确是在试图羞辱我们，占领我们的土地和通过取消

① I.M. 拉皮杜斯：《伊斯兰社会史》，第625～626页，剑桥大学出版社，剑桥，1988。

伊斯兰教法和传统来摧毁伊斯兰教。在做这些事时，西方的行动是受教会的指使。教会的权力在确定由英美领导的西方世界内政外交政策的方向上发挥作用。①

兄弟会和伊斯兰促进会都强调伊斯兰意识形态的自足性。这两个组织都不主张适应论，且对西方持强烈的批判态度。当伊斯兰现代主义试图学习或效仿西方的成功经验并与之竞争时，穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会则强调把西方资本主义和东方马克思主义作为发展模式在穆斯林世界试验遭到失败。他们谴责穆斯林社会的西方化和世俗化，谴责民族主义的分裂倾向和资本主义的过度以及马克思主义的唯物主义和无神论。他们告诫穆斯林必须记住他们拥有取代外来模式的第三条道路——伊斯兰教。

伊斯兰行动主义者要求改变社会的愿望使他们不得不卷入与本国政府的政治冲突之中。双方均谴责对方的暴力和煽动行为。在不同时期，伊斯兰行动主义领导人遭到了逮捕，伊斯兰组织被镇压。1949 年，哈桑·巴纳被暗杀。60 年代后期，兄弟会领导人被处决，组织被镇压和解散。毛杜迪和促进会领导人也遭到监禁，一度曾被判处死刑。但在国家的政治进程中，伊斯兰促进会的活动比穆斯林兄弟会的活动要稍微自由一点。

穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会的影响已远远超出了它们本国的范围，并及时地取得跨国的意义。兄弟会运动激发了类似组织在苏丹、叙利亚、约旦、海湾国家和非洲地区的建立。伊斯兰促进会则在印度、孟加拉国、阿富汗和克什米尔发展了分支组织。兄弟会的哈桑·巴纳和赛义德·库特卜以及伊斯兰促进会的毛杜迪的著作在穆斯林世界广为翻译和流传。伊斯兰教作为国家和社会的一种意识形态替代和伊斯兰组织和行动的榜样，为未来新一代

① 《穆斯林兄弟会组织》，第 229 页，牛津大学出版社，伦敦，1969。

穆斯林提供了可资借鉴的模式。因此，多数人认为，伊斯兰组织构成伊斯兰传统与当代现实生活之间的枢纽。

阿拉伯民族主义、社会主义和西方

从50年代中期开始，阿拉伯民族主义、社会主义和纳赛尔的形象支配着阿拉伯世界的大部地区，并对西方列强构成挑战。当欧洲殖民主义的影响逐渐减弱之后，美国和苏联成了超级大国。西方资本主义、马克思主义和社会主义成为冷战时代的竞争力量，迫使发展中国家在西方和共产主义之间作出选择。当一个个君主制王朝被阿拉伯社会主义运动推翻时，自由民族主义似乎已衰竭和遭到怀疑。在埃及、叙利亚、伊拉克、利比亚、苏丹和阿尔及利亚，倡导阿拉伯社会主义的新政府开始掌权，纳赛尔主义以及埃及纳赛尔总统倡导的泛阿拉伯民族主义/社会主义激发了60年代末利比亚的卡扎菲革命和苏丹尼迈里领导的革命；以及叙利亚和伊拉克两国阿拉伯复兴社会党的阿拉伯社会主义和阿尔及利亚1962年独立运动宣传的阿拉伯－伊斯兰社会主义的勃兴。

所有的新政权都持有普遍流行于第三世界多数国家中的世界观。他们控诉欧洲帝国主义的侵略和占领，以及通过建立国家和人为地划分国家间边界从而分裂阿拉伯和穆斯林世界的政策。他们坚决拥护反对殖民主义的持久斗争。由于西方在阿拉伯领土上创建和支持其殖民地以色列而使情况更趋恶化。他们谴责传统的阿拉伯政治领袖的失败及其西化的自由民族主义道路。他们谴责资本主义制度下的极端个人主义，要求阿拉伯统一和团结，并承诺建立一种旨在减轻阿拉伯社会多数人困境的新的社会秩序。

也许当代的阿拉伯领导人中无人能像纳赛尔（1918～1970）那样更吸引阿拉伯世界和第三世界的想象力。纳赛尔的政策及行

为对中东的政治进程影响极大。他的名字与这一时期反对殖民主义的情绪和两次政治冲突联系在一起。这两次政治冲突是：苏伊士运河事件和巴勒斯坦的解放。作为一个富有魅力的领导人，纳赛尔能够支配和影响群众的才干为每一个阿拉伯政治家所妒嫉，并遭到他的敌人的嫉恨。纳赛尔点燃了群众的想象力并调动了阿拉伯人和穆斯林的情感。这一影响远远超出了埃及本土。为了确立他在整个阿拉伯世界的领导地位，纳赛尔将埃及民族主义扩展为植根于共同的地区性的阿拉伯－伊斯兰传统之上的阿拉伯民族主义、社会主义。尽管在阿拉伯世界中他要与伊拉克和约旦的哈希姆家族以及沙特王室争夺领导权，但在世界各族人民中，就个人崇拜而言，也许除了阿亚图拉霍梅尼，再没有一位阿拉伯或穆斯林领导人在声望和威信上能与他媲美。在阿拉伯国家有纳赛尔政党，在黎巴嫩、叙利亚和约旦有激进的学生组织。在许多国家，纳赛尔的画像被张贴于家中的墙壁上和城市、乡村的街道两旁。纳赛尔被视为阿拉伯人和巴勒斯坦人的救星。

纳赛尔其人及其主张具有多方面性。他要求阿拉伯统一、反抗西方和在苏伊士运河事件中坚持阿拉伯世界摆脱西方控制争取独立的主张和行动将长时间留存于人们的记忆中。他要求埃及对阿拉伯世界的领导权，领导巴勒斯坦的解放斗争，并拥护冷战时期阿拉伯世界在美苏之间保持“积极中立”地位。纳赛尔成为阿拉伯社会主义改革的设计师。

受英国控制的埃及法鲁克王朝于 1952 年 7 月被纳赛尔领导的自由军官的政变所推翻，这一事件是对欧洲殖民主义影响的否定，是对西化的自由民族主义失败政策的否定并雪洗了 1948 年阿以战争中埃及失败的耻辱。纳赛尔反对西方控制苏伊士运河，以及与印度的尼赫鲁和印尼的苏加诺一同缔造不结盟运动更加坚定了他的民族主义信誉和反帝姿态（通常被认为是反西方的），也更加巩固了他在阿拉伯世界和第三世界中的超国界的声望和领

导地位。

1956 年美国取消曾许诺的建造阿斯旺大坝的贷款，纳赛尔借机收回了对苏伊士运河的控制权，并将苏伊士运河公司国有化。面对喧闹的人群他激动地说："美国人，但愿你们会在暴怒中窒息而死!"① 当英国首相安瑟尼·艾登谴责他是希特勒时，他仍然坚持自己的立场（乔治·布什后来谴责萨达姆·侯赛因是纳赛尔的后继人）。在以色列的协助下，（阿拉伯人将以色列视为欧洲和美国殖民地）英法两国 1956 年入侵埃及，占领了西奈半岛。这种违背国际法的行为遭到了联合国的干预和美国施加的压力，英法和以色列被迫撤军。纳赛尔因单独抗击欧洲殖民主义而得到阿拉伯世界、穆斯林世界和更广阔的第三世界人民的信赖。在许多西方政府的眼中，苏伊士运河事件中纳赛尔对西方的蔑视，伴之以他对欧洲帝国主义的严辞谴责，与以色列的战争和他的"积极中立"立场（他接受来自苏联的武器和承认中国）使人将他仅仅看作是反西方的。然而，对多数第三世界的人们来说，他是反对帝国主义的象征。

纳赛尔和复兴社会党的阿拉伯民族主义、社会主义的出现标志着一个新时期的开始，其间地方性和国家民族主义开始向泛阿拉伯民族主义转变，或者说被等同于强调阿拉伯政治统一和摆脱外国控制、赢得独立的一种超国家的，泛阿拉伯民族主义情绪。纳赛尔主义和复兴社会党都痛斥欧洲殖民主义和导致阿拉伯世界弊端的亲西方的阿拉伯君主制国家争权夺利。现代民族国家和社会的人为障碍，如国家边界线通常是由欧洲武断划分的，使得阿拉伯民族四分五裂。欧洲委任的或依附于欧洲的统治者缺乏政治合法性。他们认为这种分裂使得阿拉伯民族衰弱并永远依附于西方，使得阿拉伯世界无力阻止以色列国的建立。

① 阿瑟·小戈尔德施密特：《中东简史》，第 278 页。

阿拉伯民族主义的计划是理想化的、革命化的和非凡的。它确认了一种理想而非现实的模式——建立一个政治和经济统一的阿拉伯国家。阿拉伯统一和团结植根于以共同语言、历史和领土为基础的超民族的阿拉伯认同中。阿拉伯社会主义许诺建立一个在国家计划和国家控制主要的工业、财政机构和公共事业基础上的新的社会秩序。阿拉伯社会主义是不同于资本主义和共产主义的第三种替代，它避开了个人主义（经济权力和财富的集中）和（保护消费者权益的）资本主义丑恶以及马克思主义的无神论和阶级斗争理论。阿拉伯封建王朝因没能回应广大穷苦工人和农民的需要而受到谴责。这种失败被归咎于经济制度问题：或是受一小部分特权阶层的土生的封建主义控制的经济制度，或与西方所有制或经济依附划等号的资本主义经济制度。阿拉伯社会主义许诺要通过国家对国家资源和产品的控制以建立一个更加公正的社会，一个更加平等分配财富和社会福利的社会。

1958年通过建立阿拉伯联合共和国，纳赛尔被选为首届总统，埃及、叙利亚两国实现统一。1963年伊拉克发生复兴社会党人领导的政变，这些似乎标志着在新的阿拉伯秩序中三个主要的阿拉伯国家的合并。然而，这一合并为时不长，因为纳赛尔和复兴社会党人没能解决关于新的国家领导权的分歧问题。但是，阿拉伯领导人和阿拉伯社会主义建立一个超国界的政治联盟的失败为他们与以色列激烈的政治对立所抵消。巴勒斯坦成了一个有效的象征和联合的支柱。

巴勒斯坦

1948年以色列建国，这被看作是欧洲殖民主义最胆大妄为的例证。欧洲殖民主义意在使阿拉伯民族分裂和衰弱。以色列被看作是安插在阿拉伯国家中的一个欧美的殖民地。1948年和

1956年中东战争中阿拉伯人的失败成为奇耻大辱。对阿拉伯领导人而言，巴勒斯坦问题提供了一个在国内国际事务中均可以利用的借口（不威胁阶级的、政治的、或宗教利益的借口）。当统治者在遭受指责的压力下争斗时，军事领袖、封建君主、受过教育的和未受过教育的人、地主和农民、世俗化知识分子和伊斯兰精英——都意识到巴勒斯坦人的困境。因而，反对以色列的斗争象征着反对帝国主义的斗争，并且提供了一种共同的原因和统一的意识，把人们的注意力从封建王朝和阿拉伯民族主义、社会主义的失败中转移开来。在民族主义斗争中，无论是世俗的还是面向宗教的人们，阿拉伯民族主义者还是伊斯兰行动主义者，都找到了一个将解放巴勒斯坦当成一场反对西方帝国主义伟大圣战的共同依据。

阿拉伯民族主义和伊斯兰教

尽管阿拉伯民族主义起初是具有世俗化倾向的，但它的确承认阿拉伯的特性和历史传统中的伊斯兰因素。阿拉伯民族主义与伊斯兰教有一种亲和力（语言的、历史的和宗教的）。阿拉伯语是启示的语言和伊斯兰教礼拜时的正式用语。阿拉伯民族和伊斯兰教的历史是相互交织的（早期的英雄，征服战争和胜利）；故土、权力和文化的中心都位于阿拉伯世界里。更为重要的是，阿拉伯民族主义者和活跃于埃及、叙利亚两国的穆斯林兄弟会拥有共同关心的问题，例如，反对帝国主义，要求阿拉伯统一和团结，解放巴勒斯坦。尽管埃及的穆斯林兄弟会一开始就支持纳赛尔和自由军官组织的活动，但当纳赛尔并不是要建立一个伊斯兰政府的意图一天天明显时，兄弟会也就成了纳赛尔政府的反对派。纳赛尔政府与穆斯林兄弟会之间不时发生暴力冲突。1954年和1965年穆斯林兄弟会遭到镇压。暗杀纳赛尔的企图落空后，穆斯林兄弟会数千名成员遭到监禁，许多主要领导人被处决。

尽管纳赛尔不能容忍伊斯兰反对派，但埃及和阿拉伯社会的现实使他不得不愈益利用或操纵宗教，并以此赋予他的国家社会主义合法性依据和取得更广泛的群众支持。纳赛尔反对和控制伊斯兰反对派的需要以及抵制沙特日益声称为超国界的伊斯兰世界“盟主”的需要，使得他在外交政策上谨慎地利用伊斯兰教。沙特也对纳赛尔声称是阿拉伯世界的领袖的侵略扩张的态度而满怀仇视。沙特还受到了对保守的阿拉伯君主制的“封建主义”持批判态度和支持推翻君主制的阿拉伯社会主义的威胁。沙特通过拥护泛伊斯兰主义、发挥领导作用和谴责纳赛尔非伊斯兰化的“社会主义”回击阿拉伯民族主义的威胁。沙特声称自己是伊斯兰教圣地麦加和麦地那的保存者和朝觐者的保护人。他们的石油财富能够推动自己成为伊斯兰教的守护人并促进穆斯林的团结。他们建立了国际性的伊斯兰组织，如穆斯林世界联盟（1966 年）和伊斯兰会议组织（1969 年）。他们通过这些组织分配资金来推进伊斯兰教的发展和维护伊斯兰教的存在（兴建清真寺、学校、医院，并印刷和散发宗教宣传品）和组织穆斯林国家和机构。

纳赛尔利用宗教象征、领导人和机构为他的阿拉伯社会主义意识形态和政策寻求合法性依据和赢得支持。他的政府控制或者吸纳了宗教权力机构。政府将最古老的伊斯兰学术和宗教权威机构——爱资哈尔大学收归国有，并控制了许多清真寺及教职人员的薪水和基金。纳赛尔利用爱资哈尔大学的宗教学者和一份国家刊物——伊斯兰论坛，使其阿拉伯社会主义理论及公有制和国有化政策合法化。他将伊斯兰教与阿拉伯社会主义和它的反帝国主义、社会公正和平等的原则认同。在关于解放组织的阿拉伯—伊斯兰会议上，纳赛尔强调阿拉伯和伊斯兰世界正面对着一个共同的敌人——帝国主义。埃及组织召开了一些国际会议，如 1964 年和 1965 年的亚非会议，旨在寻求将伊斯兰教与反对帝国主义

的斗争联系起来。[①]

然而，纳赛尔阿拉伯民族主义的核心，正如复兴社会党的阿拉伯民族主义一样，主要还是世俗化倾向。这一点，没有比在阿拉伯民族主义、社会主义旗帜和口号下进行战斗的1967年阿以战争中表现得更为明显了。阿拉伯军队的惨败是对阿拉伯民族主义的控告，进而激发了阿拉伯国家和穆斯林反对以色列和新的美帝国主义的热情，并成为当代伊斯兰复兴的主要催化剂。

20世纪上半叶，欧洲殖民主义土崩瓦解，现代穆斯林民族国家纷纷建立，这两种事态的发展都严重地依赖于西方或者说深受西方的影响。奥斯曼帝国的解体和英法委任统治国的存在所遗留下来的遗产直到今天仍使政局不稳。这加深了好战的帝国主义西方的形象，而它所建立的现代国家或是人为划分的边界线，或是实行委任统治，或成为傀儡的领导人，其政治合法性缺乏根据。

后殖民统治、后独立时期的混乱政治中，西方与穆斯林世界的交错关系仍在继续。一方面，欧洲和美国体现了现代化和发展的完美模式，意味着完全生活在现代世界之中，从建筑、医学到教育和技术。另一方面，在许多人看来，穆斯林世界的相对落后和要建立一个强壮、稳固社会的艰苦而无尽的战斗应归咎于欧洲殖民主义植下的苦果。以色列建国、苏伊士运河危机以及冷战政治都被看作是二战后新殖民主义的内容，是一场威胁穆斯林世界存在和领土完整的美苏间争霸的游戏。

尽管阿拉伯民族主义、社会主义已经清除了自由民族主义的败绩，但60年代由纳赛尔倡导的令人心醉神迷的统一和权力的

① 阿里·希拉尔·德索基：《工具主义的局限：埃及外交政策中的伊斯兰》，见Adeed Dawisha主编：《外交政策中的伊斯兰》，第87页，剑桥大学出版社，剑桥，1984。

观念，已被1967年阿以战争无法逃避的现实所击碎。在另一些人看来，阿拉伯民族主义、社会主义只是一个硕大的塑像，一个被粉碎了的神话，一个还没能恢复过来的挫折。从意识形态上看，它没能实现泛阿拉伯统一和团结：泛阿拉伯主义证明无力超越阿拉伯领导人和阿拉伯社会经常出现的利益之争。从社会经济方面看，主张国有化和土地改革的阿拉伯社会主义没能实现曾允诺的人人平等的阿拉伯社会秩序，也没能根本改变大多数人的困境。正如六日战争所显示的那样，在国际舞台上，阿拉伯政府在军事和外交上都软弱无能。议会政治也无力制约统治者和军队。尽管获得独立数年了，但引进的意识形态和发展计划似乎是已经失败了。认同、民族的意识形态、政治合法性、社会经济改革和西方控制这些老问题依然存在。政府和国家意识形态（民族主义和阿拉伯社会主义）的失败，以1967年的奇耻大辱最为典型。在许多穆斯林社会中突然引起人们深深的幻灭感和危机感，并导致了伊斯兰的政治和社会复兴。

第四章　伊斯兰教与国家：复兴的活力

在大部分西方人的心目中，伊斯兰教和西方的历史，充其量只是关于穆斯林世界的一种模糊不清的观念、知识和态度。而这些观念、知识和态度，则是由包含在诸如伊斯兰原教旨主义这样的词语中的当代伊斯兰教的形象和经验所塑造的。“穆斯林原教旨主义和恐怖主义”这一词语，已经成为——如果是一种误导的话——传媒和西方政府一种方便的方式，用来指称穆斯林世界范围广泛的一系列的团体；同时，对一些穆斯林政权来说，它也是一种现成的“鬼怪”，它们希望借助这一鬼怪来丑化和贬低其反对派。在许多人看来，“原教旨主义”使人联想起那些高喊着该死的美国的暴民们，联想起在浓烟烈火中的使馆，威胁着无辜的生命的暗杀者和劫持者们，联想起被砍掉双手和受压迫的妇女们。当代伊斯兰教在穆斯林政治中的复兴，要远比这些形象和口号所传达的信息具有更多的方面和意义。它在穆斯林社会中的存在及其对穆斯林社会的冲击，是更加弥漫性的，细微地表现为一种政治现象和一种社会现象。近来穆斯林国家的经验所揭示的政治的伊斯兰的多样性是什么？各国政府如何利用伊斯兰教，而实施伊斯兰教又是如何对穆斯林的政治发展和活力产生影响的？西方是如何错误地解释伊斯兰教和制定政策以致强化了穆斯林关于一种反伊斯兰的新殖民主义的传统观念，从而促成进一步的异化和仇恨的？

伊斯兰与现代国家

到19世纪，穆斯林世界的大部分已经取得政治独立。西方的影响和持续的吸引力，在大部分穆斯林统治者和现代精英们所选择的一条更加世俗的道路上是显而易见的。即使在那些伊斯兰教曾经在民族主义运动中发挥过重要作用的国家里，掌握政权的新一代人也选择了一种更加世俗的方向。当人们在观察整个穆斯林世界时，可以清楚地区分出宗教与国家关系中的3种方向或模式：伊斯兰的、世俗的和穆斯林的。沙特阿拉伯是一个自我宣布的伊斯兰国家。沙特王室的君主制将它的合法性建立在伊斯兰教的基础之上，宣称根据《古兰经》和伊斯兰教法统治和被统治。沙特王室与伊斯兰学者（乌里玛）建立了密切的关系，后者在法律和教育体制中作为政府和官员们的顾问，继续享有一种特权地位。沙特政府利用伊斯兰教使其国内政策合法化，并据以指导对外政策。

在这一系列的另一终端的土耳其，奥斯曼帝国的唯一残存物，它选择了一个世俗国家，宗教被严格地限定为个人生活的范围。在凯末尔·阿塔图克（1923～1938年任总统）的领导下，土耳其开始走上了全面土耳其化和西方化的进程，一个改造语言和历史、宗教和政治的世俗化进程。用西方字体取代了阿拉伯字体，历史被重新撰写，压缩它的阿拉伯组成部分，荣耀（有时编造）它的突厥文化遗产。阿塔图克专制地监视一系列的改革，这些改革废黜了奥斯曼苏丹，废除了哈里发制度，取消了伊斯兰教的国教地位，关闭了苏非道堂，禁止穿戴教士服装，并以一种现代的、受西方鼓励的替代物代替了传统的制度（法律、教育和政府）。

然而，穆斯林世界的多数国家采取了一条中间道路。它们被

称之为穆斯林国家是因为其人口的大多数是穆斯林，不过它们遵循了一条世俗的发展道路。尽管大部分国家都看着西方，以便为它们的现代的宪制政府、法律和教育制度寻求基础，但它们也为其宪法注入了伊斯兰的条款，要求国家元首必须是穆斯林，或承认伊斯兰教法是立法的渊源之一（尽管有时实际情况并非如此）。这些政府寻求控制宗教，把宗教机构纳入官僚体制——司法部、教育部和宗教事务部之内。除了少数的例外，政府及其受过西方教育的精英们的基本倾向、期望和目标，是创建一个以西方范式为样板的现代国家。

意识形态上，遵循西方的楷模，其流行的趋势是培育民族特性和民族团结的世俗的形式，并把宗教限定在私人的而非公共生活的范围。地方的（埃及的、叙利亚的、利比亚的）或地区的/语言（阿拉伯或复兴党）形式的民族主义或社会主义居于主流地位。然而，这一趋势自60年代起开始发生了几乎是无人察觉的变化，而这种变化在70年代和80年代变得更加明显可见。如同苏丹、埃及、利比亚和伊朗的事例所揭示的，对伊斯兰教的利用及其体现有明显的区别。社会政治环境、领导作用和经济状况上的差异，决定了对伊斯兰教的界定和实施的何以不同。同样地，伊斯兰教证明了它既是一种挑战又是一种威胁——稳定和不稳定，合法性和暴动的根源，被那些亲西方的和反西方的政府同样地加以利用。军事的（和前军事的）统治者们，诸如利比亚的卡扎菲，苏丹的尼迈里，埃及的萨达特，巴基斯坦的阿里·布托和齐亚·哈克等人，都诉诸伊斯兰教以增强他们的合法性，动员民众的支持，确证政府的政策。与此相对照，突尼斯的布尔吉巴和伊朗国王则遵循着一条更加明显的世俗的道路。

萨达特、卡扎菲和尼迈里与埃及的富有魅力的领导人纳赛尔具有共同的联系。卡扎菲和尼迈里于1969年夺取政权，其革命

方式照搬了纳赛尔1952年的7月革命，并把他们自己看作是与纳赛尔牌号的阿拉伯民族主义/社会主义结盟，与纳赛尔对阿拉伯统一的观点认同。1970年，卡扎菲、尼迈里和纳赛尔签订了的黎波里协定，旨在完成利比亚、埃及和苏丹的合并。与纳赛尔的继任者萨达特也签订了一项类似的协定，但它最终未能付诸实施。

1967年阿拉伯国家战败以后，由于阿拉伯民族主义威信扫地，利比亚、苏丹和埃及的民族主义/社会主义革命政府转向了伊斯兰教，以支撑其摇摆不定的民族主义意识形态。

利　比　亚

> 哦，你们人民，撕碎所有进口的书籍吧，因为它们不能阐明阿拉伯文化遗产、伊斯兰教、社会主义和进步的价值。
>
> ——M. 卡扎菲

用这些攻击性的言辞，卡扎菲宣布了他的范围广泛的文化革命，一种植根于利比亚的阿拉伯文化遗产和伊斯兰教信仰的本地的社会主义的观点。[①] 在穆斯林世界，极少数的领导人能够像卡扎菲在70年代和80年代那样引起西方的注意，能够以更刺耳的音调成为“伊斯兰激进主义和恐怖主义”的象征。早在霍梅尼的伊朗的伊斯兰革命口号提出以前，利比亚国内张贴的标语口号就把卡扎菲夺取政权的9月1日（法特海）指称为革命日，宣布

① 引自玛哈穆德·穆斯塔法·阿尤布：《伊斯兰教与世界第三理论：卡扎菲的宗教思想》，第32页，伦敦，1987。关于伊斯兰教在政治中的作用的更详尽的分析，见约翰·埃斯波西托：《伊斯兰教与政治》，塞拉古斯，纽约：塞拉古斯大学出版社，1991年，为讨论这一主题的资料来源。

"法特海是一场伊斯兰革命"。[①]

利比亚的现代发展深深地受到两个事件的影响。1959 年在那里发现了石油，于是这个有 1 百万居民的穷国，这个在经济上一直依赖英国和美国的国家，在 10 年内成为一个居于领导地位的石油生产者。像 50 年代后期和 60 年代初期在阿拉伯世界的埃及、叙利亚、伊拉克和阿尔及利亚夺取政权的类似的革命运动一样，利比亚政变的合理根据是由于一个受西方影响的君主制政权的失败而产生的社会经济改革要求。在卡扎菲的领导下，3 种互相联系的思想被编织到利比亚的意识形态的认同之中：泛阿拉伯主义、社会主义和伊斯兰教。

卡扎菲对伊斯兰教的诉求，受到他个人的虔诚及其国家的社会政治现实的影响。"伊斯兰曾经是并仍将是利比亚社会的基本粘合剂。作为忠诚和认同的基本单位，宗教在控制和动员群众方面历来是具有关键性的重要作用的一种政治象征。"[②] 在 1969 年执掌权力以后不久，卡扎菲转向了伊斯兰，以便增强他的以及利比亚社会主义革命的合法性，同时也为了传播他在阿拉伯和穆斯林世界的影响。[③]

卡扎菲废黜了伊德里斯国王的君主制，其统治权利曾经是伊斯兰教的合法性，这种合法性源自 19 世纪伊斯兰复兴运动领导人伊本·赛奴西的身世，他曾在利比亚建立一个伊斯兰国家。因此，人们对这一事实并不感到惊奇：推翻国王的卡扎菲及其青年

① L.N.哈比比：《卡扎菲的新伊斯兰科学社会主义国家》，载米切尔·柯蒂斯主编《中东的宗教与政治》，第 247 页，西方观点出版社，1981。

② 里里安·克雷格·哈里斯：《利比亚：卡扎菲的革命与现代国家》，第 31 页，西方观点出版社，1986。

③ 莉萨·安德森：《卡扎菲的伊斯兰》，载约翰·埃斯波西托编辑《复兴伊斯兰之呐喊》，第 6 章，牛津大学出版社，纽约 1983。另见安·伊丽莎白·迈耶：《伊斯兰复兴或新先知：伊斯兰教在卡扎菲思想中的作用》，载阿里·希拉尔·德索基编辑《阿拉伯世界的伊斯兰复兴》，第 10 章，纽约，1982。

军官集团发现用伊斯兰教来确证自己的行为，即使不是必需的，也必定是有用的。卡扎菲早期的声明把他的新政府置身在一条从伊斯兰教取得合法性的阿拉伯社会主义道路上："一种源自真正的伊斯兰的宗教和崇高的圣书的社会主义。"①

在70年代，卡扎菲引进了一系列的改革，这些改革重新肯定了利比亚的阿拉伯－伊斯兰文化遗产，从而用伊斯兰教来支撑利比亚的民族意识形态和阿拉伯民族主义/社会主义。这一强调把他对阿拉伯民族主义和伊斯兰教，把阿拉伯和穆斯林的统一的根本信仰融为一体。利比亚的欧洲（意大利、英国和美国）基督教的殖民主义的过去和象征被压制下去或被取而代之。基督教堂被关闭；传教活动遭到禁止；英国和美国的军事基地被关闭。阿拉伯语被重新确定为官方语言；阿拉伯的名字和街头上的标记代替了西方的名字和标记。伊斯兰教法禁止酒精销售、夜总会和赌博；伊斯兰宣教会被建立起来，以便在国内外传播伊斯兰教。伊斯兰刑罚（胡杜德，真主的"限制"）被重新引进：偷窃者断手，私通和通奸者处以石块击毙。然而，如果仔细观察就会发现，尽管利比亚政府和西方报刊大造声势，伊斯兰教法事实上仍然处于利比亚社会的边缘。

在70年代的下半叶，卡扎菲公布了他的重大计划，一种对社会的乌托邦构想——绿皮书。它的书名经过精心构思，使人联想到它的伊斯兰的和普遍性的主张。穆斯林们相信，他们的天书《古兰经》是真主的言语和引导穆斯林社会的源泉。他们承认犹太教徒和基督徒是"有经人"（即获得上帝启示的人）。中国人有他们自己的红宝书——毛泽东对第三世界革命的思想指导。由于绿色与先知穆罕默德相联系，"绿皮书"可以理解为伊斯兰的替代和第三世界的一种选择。同样地，如同中国有红卫兵一样，卡

① 《领导人话语中的利比亚革命》，《中东杂志》24（1970年）：208。

扎菲也有一个绿色革命卫队以实施他的文化革命。

绿皮书由内容互相联系的3本小册子组成:《民主问题的解决方案》(1975)、《经济问题的解决方案:社会主义》(1977年)和《世界第三理论的社会基础》(1979年)。这部书作为课本在学校里教授,成为所有利比亚公民必读的读物,并通过无数的墙报广为宣传,这些墙报似乎成为利比亚最引人注目的风景线。卡扎菲对阿拉伯世界苦难的估价划定了传统伊斯兰教复兴主义的基本范畴。绿皮书对阿拉伯民族主义和当代伊斯兰思想的许多共同性的主题作了强有力的支持。这些主题包括:反对殖民主义和反对帝国主义;作为穆斯林软弱和丧失特性的根源的对西方的依附;以剥削和腐败为特征的社会非正义;为恢复阿拉伯/穆斯林的权力和伟大而回归伊斯兰;以及卡扎菲牌号的伊斯兰社会主义或社会正义。卡扎菲呼唤回归伊斯兰,以便为人类提供一种广泛的引导:"我们必须把《古兰经》看作是我们人生旅途中的焦点,因为《古兰经》是完美的;它是光明,其中有人类各种问题的答案……从个人身份问题……到国际问题。"①

绿皮书预示了一种普遍性的、革命的意识形态的到来,即卡扎菲的世界第三理论,以创建一个新的政治和社会秩序——对两大现代选择,即资本主义和马克思主义的第三个替代。尽管开始时曾以伊斯兰意识形态为绿皮书的基础,但它的最后两卷省略了对伊斯兰教的引用。卡扎菲的雄心壮志更加广阔。首先,绿皮书是想作为利比亚社会的蓝图,进而作为第三世界的楷模。其次,卡扎菲的革命目标是创建一个以绿皮书为引导的新的民众社会主

① 卡扎菲的绿皮书,节录本名为《第三条道路》,载约翰·顿诺胡和约翰·埃斯波西托编辑《过渡中的伊斯兰教》,第103页,纽约:牛津大学出版社,1982。

义的世界秩序："绿皮书是人类解放的指南。绿皮书是福音，新福音，是新时代的，大众时代的福音。"①

卡扎菲的世界新福音只是他早期实施他自己版本的社会主义这一决心的一种扩展，这种社会主义明显不同于广泛流行的外来的意识形态，而建立在阿拉伯主义和伊斯兰教两根支柱的基础之上：

> 我们的社会主义既是阿拉伯的又是伊斯兰的。我们站在社会主义与共产主义，社会主义与资本主义之间的中途上。我们的社会主义直接来源于阿拉伯世界的需要和要求，来源于它的文化遗产和社会需要。它包括一种社会正义，这种社会正义意味着充分的产品和公正的分配。这些原则将在伊斯兰宗教，特别是在天课法规中找到。②

卡扎菲于70年代实施他对社会的观点，创建了一个大众掌权的社会主义民众国。利比亚的新的民众特性和意识形态，于1977年3月被制度化，当时取代卡扎菲的执政的革命指挥委员会的总人民代表大会，将利比亚的国名由利比亚阿拉伯共和国易名为阿拉伯利比亚人民社会主义民众国。卡扎菲辞去总统职务，成为革命的哲学家/意识形态专家。将民众的意识形态声明与政治的、社会的和经济的实验相结合，卡扎菲着手开展了一场文化革命。不过，这场革命并非以《古兰经》的真主启示或先知的榜样为基础，而是以反对崇拜偶像的卡扎菲思想为基础。

利比亚的民众国将成为一个人民的国家。利比亚变成一个非

---

① 奥里安纳·法拉西：《伊朗人是我们的兄弟：与利比亚卡扎菲上校的会见》、《纽约时报杂志》1979年12月16日。

② 阿尤布：《卡扎菲的伊斯兰》，第94页。

中央集权的，由人民委员会参与的政府，人民委员会控制政府的职位、学校、传媒和许多公司。卡扎菲鼓励人民委员会接管利比亚的使馆和清真寺。

绿皮书的经济政策包括：废除土地的私人所有制，废除工资和租金，赞同由工人控制和参与生产资料的管理。新的社会主义实验的实施始自1978年。利比亚人被限定拥有一所房屋或一套公寓，以解决住房危机。私人零售商业完全被废除。鼓励工人抢占他们自己的工厂，并鼓励在利比亚全国的公共公司实行自我管理方案，因为工人在一夜之间成为这场工人革命中的合伙人。[①]

“卡扎菲的伊斯兰”

尽管西方传媒兴致勃勃地谈论利比亚的伊斯兰原教旨主义国家，并把卡扎菲所做的或威胁要做的许多事情贴上伊斯兰的标签，诸如伊斯兰法、伊斯兰炸弹、伊斯兰恐怖主义等等，然而许多穆斯林却越来越被卡扎菲所激怒。卡扎菲要求伊斯兰教服从他的兴趣和革命意识形态，利用伊斯兰教来输出他在穆斯林世界的影响，招致国内外的穆斯林对他对伊斯兰教的非正统的解释的谴责。界定伊斯兰教的是卡扎菲，而不是伊斯兰学者(乌里玛)。尽管他利用伊斯兰教来使阿拉伯社会主义和他的激进的民众国家合法化，但他决不容忍任何替代性的伊斯兰的声音和观点。他谴责乌里玛为“反动分子”，拒绝他们作为伊斯兰教监护人的权威角色，并寻求改革千百年来他们对伊斯兰教的解释：“由于穆斯林们已经偏离了伊斯兰教，复习是必不可少的。

① 迪克·范德瓦里：《卡扎菲的未完成的革命》，《地中海季刊》1990年冬季号第72页。

利比亚革命是纠正伊斯兰教的一场革命，以便正确地解释伊斯兰，净化伊斯兰的反动实践，即那些穿着非伊斯兰的、倒退的服装的实践。"①

卡扎菲保留了所有的有知识的穆斯林（不只是传统的宗教领导阶层）解释伊斯兰教的权利。这为他自由地和综合地重新解释伊斯兰教提供了合理的根据。卡扎菲创造了他的批评者所认为的一种激进的伊斯兰，它拒绝伊斯兰传统的关键方面，以便为利比亚的民众国家和他的世界第三理论提供支持。

不同于传统观念的是，卡扎菲的利比亚并非一个同僵化的从字面上回归伊斯兰教相联系的原教旨主义国家。卡扎菲牌号的伊斯兰是高度革新的，在许多穆斯林看来，是一种近乎异端的激进的修正主义。卡扎菲对伊斯兰教所作的革新式的诠释的主要例子，涉及到伊斯兰教法——沙里亚在国家中的地位问题。传统上，公认的伊斯兰国家的标准是穆斯林统治者公开承认沙里亚。而卡扎菲却把伊斯兰教法撇在一边。绿皮书代替了沙里亚的传统的、包容一切的地位。《古兰经》和绿皮书成为利比亚社会的意识形态基础，而卡扎菲认为绿皮书根源于《古兰经》。然而，《古兰经》被限定在私人生活领域（遵守诸如礼拜、斋戒、天课等宗教礼仪制度），而制约政治和社会生活的则是绿皮书而不是伊斯兰教法。

卡扎菲还大胆地否定了许多圣训（穆罕默德的典型实践）的真实性和约束力，改变了穆斯林教历的起始日期，宣布到麦加朝觐并非义务性的，还把完纳天课（扎卡特 Zakat）等同于社会保险。此外，不同于传统做法，卡扎菲认为这一什一税（即天课）

① 莉萨·安德森：《突尼斯和利比亚：对伊斯兰冲动的回应》，载约翰·埃斯波西托编辑《伊朗革命：它的全球影响》，迈阿密：佛罗里达国际大学出版社，1990年，第171页。

可以是可变税率的，而不是一种固定税（2.5%）。[①]

卡扎菲对宗教权威的篡夺以及他对伊斯兰教的诠释，使他自己走上了一条与宗教领袖们相背离的道路，后者愤恨他对他们的权威和利益的攻击，以及他对伊斯兰教教义的重新诠释。伊斯兰学者们谴责卡扎菲标新立异式的诠释——他对圣训约束力的拒绝，他用绿皮书取代沙里亚的主宰地位，以及他对私有财产的废除——所有这一切都被看作是对伊斯兰传统的背离。卡扎菲以一位宗教政治领袖/意识形态专家的身份来证明他的专制统治的合法性，以人民的权威的名义和伊斯兰社会正义来拒绝传统宗教领袖。人民民众委员会“受到指示‘去夺取清真寺’，以便使它们摆脱‘拜偶像的倾向’和那些被指控为在腐败的千百年间‘传播精心编造的异端故事从而曲解伊斯兰宗教的伊玛目们（宗教领袖）。’”[②]

卡扎菲的权威和合法性还受到诸如穆斯林兄弟会和伊斯兰解放组织这样的伊斯兰运动的挑战。在一个有组织的不同政见者被看作是极端危险的国家，一个利用伊斯兰教来增强其合法性的政权不仅面临着来自宗教既定权力机构内部的以伊斯兰教为名义的反对派，而且面临着来自伊斯兰运动的反对派。这些行动主义者们同卡扎菲一样，批评宗教既定权力机构是变革的障碍，但把卡扎菲看作是一位军方的机会主义者，他为了自己的目的操纵和歪曲伊斯兰教。反过来卡扎菲则把穆斯林兄弟会，一个在埃及和邻国苏丹强有力的宗教政治运动，看作是一个政治组织，其意识形态、目标和组织（反社会主义的、泛伊斯兰的和等级森严的）是对他的民众的、社会主义的和阿拉伯民族主义的观点的一种威

① 乔治·乔菲：《利比亚的伊斯兰反对派》，《第三世界季刊》10：2，1984年4月：624。

② 安德森：《卡扎菲的伊斯兰教》，第143页。

胁。活跃于约旦、突尼斯、埃及和利比亚的伊斯兰解放组织，已经渗透到军队，并卷入到1983年和1984年的政变图谋之中。[①] 关于好战的伊斯兰反对派的报告在80年代晚期和90年代一直没有中断。称之为圣战组织和真主党的成员们于1987年被处决。穆斯林学生的行动主义在1989年变得更加明显，有为数更多的妇女在校园内围着盖头，的黎波里的法塔赫大学发生了被归咎为穆斯林兄弟会策动的学生示威，清真寺里重新恢复了政治讨论。[②] 1989年秋季，伊斯兰好斗分子们参加了与治安部队的流血对峙，被卡扎菲谴责为“癌瘤”、黑色的死亡和爱滋病。[③] 一位观察家得出结论：“利比亚的伊斯兰运动完全可以构成最明确的和具有最强大的潜在力量的大众反对派。”[④]

由于卡扎菲自诩为穆斯林世界的主要的革命领袖，伊斯兰教成为利比亚输出它的文化革命的一个重要因素。像沙特阿拉伯一样，卡扎菲领导下的利比亚把对伊斯兰团结的诉求与石油财富相结合，以促进它作为伊斯兰世界领袖的作用。伊斯兰教从来不是利比亚对外政策的唯一因素，而只是它的许多因素之一，与阿拉伯主义、非洲主义和更广阔的第三世界主义相连结。而且，把漂亮的言辞与现实相分离往往证明是很困难的，这是因为卡扎菲的实用主义，他的爱好夸张的癖好，以及西方传媒和美国赐予他的作为世界范围的恐怖主义的主要根源的被放大了的形象所致。

卡扎菲的对外冒险主义产生于他的穿他心目中的英雄，那位作为阿拉伯世界的领袖和准备被承认为非洲和第三世界的领袖和

① 安德森：《卡扎菲的伊斯兰教》，第629页。

② 詹尼弗·帕米里：《卡扎菲在国内可能面临宗教骚乱》，《国际先驱论坛报》1989年1月11日。

③ 阿德尔·达尔维什：《卡扎菲的天使信息》，《中东杂志》第14页，1989年12月。

④ 范德瓦里：《卡扎菲的未完成的革命》，第80页。

英雄的纳赛尔的皮靴的愿望。他的好战的普世主义的观点，其早期的灵感来自他对伊斯兰教的诠释，它的扩张主义的普遍性的信息和使命，及其与世界解放的关联。卡扎菲还向埃及的纳赛尔和沙特阿拉伯的费萨尔国王的榜样和方法学习，他们都在60年代晚期利用伊斯兰的言辞和组织竞争在穆斯林世界的领导地位。结果，只要是可行的，卡扎菲便把布教活动和宣传与革命的政治结合在一起。他的激进的政治来源于一种世界观，这种世界观把西方特别是美国恶魔化，指责阿拉伯和穆斯林世界（实际上是整个第三世界）的弊端是欧洲殖民主义、美国新殖民主义和以色列国造成的。卡扎菲拒绝作为一种意识形态的共产主义（马克思主义无神论及其价值观），但不难同苏联和东欧结盟。

对于卡扎菲来说，在一个由西方主宰的世界上，目标是惩罚报应和争取民族解放的斗争。[①] 他利用对泛阿拉伯主义、泛伊斯兰和第三世界解放的意识形态诉求。利比亚资助全世界各色各样的政府、伊斯兰组织和极端组织。利比亚捐赠学校、清真寺和医院，资助经济开发项目以及绑架、爆炸和谋杀活动。卡扎菲号召毁灭以色列，就像他主张推翻沙特阿拉伯或埃及一样地容易。他支持，宣称支持，或被别人宣称支持过诸如乌干达的阿明，中非共和国的博卡萨这样的残暴者，以及菲律宾和泰国南部的穆斯林少数的解放运动，从埃及到印度尼西亚的极端主义运动，阿布·尼达尔的激进的巴勒斯坦团体和爱尔兰共和军。

由于实施伊斯兰教法和刑事惩罚，最初利比亚被认定为一个“原教旨主义伊斯兰国家”，因而利比亚国家发起的恐怖主义活动，不论出于何种动机，后来都被不加区别地与伊斯兰教相联系

① B.S. 阿莫里蒂：《利比亚在面对世界中的孤独：伊斯兰的挑战》，载阿迪德·达维莎编辑《对外政策中的伊斯兰》，第55页，剑桥大学出版社，剑桥，1983。

——不论扮演角色的是爱尔兰共和军，阿拉伯或巴勒斯坦组织、毛主义者，还是伊斯兰极端分子。不问一个运动的方向或真实性，只要它同利比亚相联系，就经常被等同于接受暴力的激进主义。确实，穆斯林世界的许多国家政府经常在利比亚找到一个现成的、表面的理由来为反对派运动抹黑。

利比亚利用伊斯兰教来促进它在穆斯林世界活动的基本组织是伊斯兰宣教会。在1967年以后的穆斯林世界的背景之下，出自它在国内和国际上重新对伊斯兰特性和团结的强调，利比亚革命指挥委员会于1972年建立了宣教会，作为利比亚对外政策的一条主要渠道。其目标不仅仅是在国内传播和促进伊斯兰教，而且包括在国外传播伊斯兰教，作为利比亚外交和政治目的一个有机组成部分。大众传媒、宗教出版物、传教活动、清真寺建造以及医疗和社会福利服务，是扩大利比亚政治影响的主要工具。冈比亚的一位前外交官员在回忆利比亚在非洲的影响时指出：

> 我们这些曾经作为来自非洲的在世界的这些地区服务的外交官们知道，相当可观的数额被花费在这些种类的冒险事业上。没有一个穆斯林国家或穆斯林人数较多的国家未从利比亚得到过某种财政援助，以兴建一座某种规模的清真寺。[①]

将外交与伊斯兰宣教会的活动相结合，利比亚于70年代和80年代初与沙特阿拉伯在利用伊斯兰教上竞争，利用其手中的石油美元来扩大它从穆斯林学生团体到解放组织中间的影响。因

① S.S. 诺扬：《利比亚对外政策中的伊斯兰因素》，《非洲与世界》第1卷第2期（1987年）第20页。

此例如，在70年代，利比亚是菲律宾南部分离主义的摩洛民族阵线最早的和最强有力的支持者之一，为它的领导人提供避难所，为宗教活动和难民提供援助并提供军事和外交支持。[①] 沙特阿拉伯和利比亚两国是把马科斯政府与摩洛民族解放阵线拉到一起的不幸的的黎波里协定的主要推动者。

里根政府对卡扎菲和利比亚的注视，以及传媒对他们所给予的过度的注意，经常把卡扎菲和他的较小的非洲国家抬高到全球的意义，以致远远超过了他的资源和能力，并掩盖了更富于弥漫性的苏联和叙利亚的恐怖主义活动。此外，利比亚作为一个伊斯兰原教旨主义国家的声誉，导致把卡扎菲和恐怖主义与伊斯兰教认同，把所有的伊斯兰行动主义者与激进主义和极端主义等同起来。到80年代中期，中东、非洲和东南亚的以及美国和欧洲的国家政府已经对利比亚的外部干涉和暴力感到厌倦，如果不是予以谴责的话。利比亚作为一个鼓励革命和恐怖主义的政权的名声已经牢固地树立起来。对里根政府来说，卡扎菲和霍梅尼已经成为世界范围的恐怖主义的象征，其危险性像“邪恶帝国”一样。非洲的许多国家政府——利比亚活动的主要地区，不再把利比亚及其伊斯兰宣教会的存在看作是一个受欢迎的发展基金的来源和更大范围的伊斯兰团结。在他们的眼里，利比亚对好战的伊斯兰行动主义者和革命团体的政治支持构成对其安全的一种威胁，远远压倒了它的援助。[②] 利比亚的影响及其有效的伊斯兰输出于80年代在世界各地衰退，因为许多政府和伊斯兰组织已经对利比亚的策略产生怀疑，也因为它的石油收入已经枯竭，它同苏联的关系已经变得冷淡。

---

① 里拉·加诺尔·诺贝尔：《菲律宾：穆斯林的自治》，载约翰·埃斯波西托编辑《伊斯兰教在亚洲：宗教、政治和社会》，第101页，纽约：牛津大学出版社，1987。

② 诺扬：《利比亚对外政策中的伊斯兰因素》，第17～18页。

苏　丹

1983 年 9 月 8 日，贾法尔·穆罕默德·尼迈里宣布了一场将影响到苏丹的政治、法律和社会的“伊斯兰革命”。苏丹这一非洲最大的国家从此将成为一个按照伊斯兰教法统治的国家。像卡扎菲一样，尼迈里于 1969 年在一场军事政变中夺取了政权。当自由军官们在尼迈里上校的领导下在其五月革命中夺取权力时，在苏丹起作用的有 3 股意识形态力量：伊斯兰教、纳赛尔的阿拉伯社会主义和共产主义。1971 年由他的从前的左翼盟友领导的一次流产的共产主义政变，使尼迈里转变成为一个坚定的反共分子，结果成为美国和埃及的萨达特的一个亲密的盟友。他与萨达特的联系是如此的牢固，以致在萨达特签订戴维营协议以后苏丹是唯一一个没有与埃及断绝外交关系的阿拉伯国家。

个人的和政治的因素影响了尼迈里在他的生活和政府方面对伊斯兰方向的拥护。到 1977 年，国内政治和阿拉伯世界更广阔的伊斯兰复兴的潮流已经对在苏丹政治中伊斯兰作用的强化起到了某种催化剂的效应。对伊斯兰教的诉求为尼迈里提供了一条摆脱困境的道路。70 年代的一系列事件逐渐使他的政治选择变得更加狭窄。在 1971 年那次险些使他丧命的流产政变以后，据说尼迈里变得更加遵守宗教规则，戒绝饮酒和赌博，并且坚定地反对左翼分子。然而，尼迈里牌号的阿拉伯社会主义作为国家的意识形态已经宣告失败，证明在面临着经济崩溃的形势下无力获得民众的支持，也无力把分散的宗教和民族－部落的利益统一起来。苏丹的国债已经失控。为了对来自世界银行和国际货币基金组织的压力作出回应，苏丹取消了对面包、食糖之类的主要商品的价格补贴，引起 1979 年和 1982 年的民众反政府示威和食品骚乱。在以非穆斯林人口为主的南部发生了暴动。尼迈里继续受到

全国阵线，一个全国伊斯兰组织联盟的挑战。他通过诉求宗教来增强政治合法性，以先发制人的方式来抵消全国阵线从伊斯兰教角度对他的批评。他在公开声明中强调了对伊斯兰教的一种神圣的理解，一种同反对他的统治的安萨党或马赫迪的追随者们和穆斯林兄弟会等伊斯兰组织相似的立场。他甚至撰写了一本关于他何以要越来越强调伊斯兰教的著作，书名叫《缘何要走伊斯兰道路?》，提倡在苏丹实行伊斯兰教法。[①] 尼迈里对伊斯兰教的诉求与苏丹的政治历史和社会文化的伊斯兰特征有连续性。因此他相信，他的这种做法在巩固民众支持方面在占苏丹 70% 的人口的穆斯林居民中间有巨大的潜力，即使这样做可能会对占全国人口 1/3 的南部的基督徒和拜物教信徒产生异化的危险也罢。

尼迈里于 1978 年同全国阵线做成一笔交易，双方签署了《民族和解协定》，从而使他的伊斯兰政治反对派返回公共生活。伊斯兰政党得以在全国选举中成功地竞争议会席位。穆斯林兄弟会，一个在大学毕业生和城市地区的专业人员中有广泛追随者的伊斯兰行动组织，变成与政府保持密切联系的组织。尼迈里任命一位曾在法国巴黎大学受过教育的兄弟会领导人、曾任喀土穆法学院教务长的哈桑·图拉比博士担任检查总长职务。穆斯林兄弟会的成员得以参加内阁并在关键的机构中担任要职。伊斯兰教愈益成为汇合点，成为苏丹政治中分裂和反对派产生的根源。

尼迈里于 1983 年 9 月颁布的“伊斯兰”法规标志着苏丹伊斯兰道路的制度化。传统的伊斯兰惩罚，诸如对酗酒者处以鞭刑，对偷窃者处以断手刑，对叛教者处以死刑等刑罚，得以实施。与利比亚和巴基斯坦相对照，在这些地方伊斯兰惩罚已经合法化但很少实行，而在苏丹以断手刑来处罚偷窃行为则已成为通例。苏丹的伊斯兰化方案在很大程度上是“尼迈里的伊斯兰”。

① 《伊斯兰派别的行动纲领》，埃及新时代出版社，开罗，1980。

新的“伊斯兰”法规每周颁布一次，以满足他的需要和兴致。伊斯兰法规和政策是以零星的方式匆忙制定的，没有与检查总长或首席法官磋商。它们是根据总统命令而不是法律决定颁布的。尼迈里通过建立特别的“司法决定法院”代替了苏丹的以适当方式建立起来的司法部门。有数千人被捕并被带到政府指定的法官面前，这些法院经常起到更像军法法庭的职能，对各种罪行随意地使用诸如鞭刑等“伊斯兰惩罚”。政府官员和军事领导人必须按照要求向作为穆斯林统治者（伊斯兰教的早期哈里发们强加的一项要求）的尼迈里宣誓效忠。尼迈里甚至企图采取伊玛目的尊号未果，即自称为穆斯林社团的宗教政治领袖。

1983～1984 年，尼迈里利用公共行动使他的新秩序戏剧化。他释放了 13000 名罪犯，按照伊斯兰教法给他们“第二次机会”。他还在一次传媒大张旗鼓地报道的事件中将价值 1100 万美元的酒精倒入尼罗河中，此举引起了国内外的注意。他于 1984 年 5 月，下令禁止跳欧洲式的舞蹈，并对一个允许跳交际舞的夜总会老板处以 25 鞭笞。①

在社会经济领域，对税收和金融制定了新的指导原则。1984 年的《天课税法令》用伊斯兰教的济贫税代替了国家税制的很大一部分。苏丹如今像巴基斯坦和伊朗一样，在通过立法方面已经加入到自我规定式的伊斯兰政府的行列，从而使国家有权规定、征收和分配过去一向被看作是自愿性的施舍什一税。尼迈里申明的将所有苏丹的银行转变为无息制度的意图是特别引起争论的一个举动。苏丹采取伊斯兰金融制度也像在巴基斯坦和伊朗一样，是使整个经济立足于伊斯兰原则基础上而采取的第一步。这些政策在苏丹使许多人受到极大的扰乱，同时也使外国的利益，特别是以美国为基地在那里运作的多国公司受到极大的扰乱。

① 《阿拉伯新闻》1984 年 5 月 31 日。

尼迈里的伊斯兰化方案不是统一而是使苏丹变得更加支离破碎，使社会的许多部门中间产生反对派，他们把他视为一个有过之而无不及的伊斯兰专制主义者。最初，伊斯兰化在以穆斯林为主的北部民众中间流行，在那里许多人感到，作为一个结果，犯罪和腐败有所下降；公开实行鞭刑和断手刑吸引了大批支持此举的人群。然而，尼迈里利用伊斯兰教来扩大他的权力，确证一个愈益压迫成性的政权的合法性。“决定司法法院”的错误判决，不加区别地滥用鞭刑和对非穆斯林强制实施伊斯兰教法，所有这一切都破坏了他在国内外的形象。苏丹的一位前总理萨迪克·马赫迪——他也是那位曾在1888年将英国人赶出苏丹的伊斯兰复兴主义改革家并建立伊斯兰共和国的苏丹的马赫迪的曾孙，这位牛津大学毕业生以机会主义为理由而断然否定了尼迈里的“伊斯兰”9月法令。他争辩说，强行颁布伊斯兰教法是不成熟的和不正当的，因为这样做首先需要创建一个更加公正的社会。为此，萨迪克最终受到监禁。尼迈里的社会伊斯兰化举措中断了70年代初与非穆斯林的苏丹南部达成的脆弱的和平协定，导致由约翰·加郎领导的苏丹人民解放军与苏丹人民解放运动武装集团之间的一场新的内战。

国际上，保守的穆斯林国家如沙特阿拉伯——它也是尼迈里指望获得财政援助的国家之一，变得越来越关心在苏丹的伊斯兰教和伊斯兰司法的否定性形象，因为国际传媒报道了几乎是无休止的、一系列的鞭刑和断手刑的事例。美国和国际组织表达了对于因为强制对非穆斯林施行伊斯兰教法而引起的违反人权事件的关切。美国国会威胁要切断对苏丹的援助。一批美国官员和外交官旅行到喀土穆，传达了美国的关切。美国于1984年12月冻结了1.14亿美元的经济援助，表达了对国际货币基金组织迫使苏丹引进经济改革立场的支持，以控制苏丹不断上涨的90亿美元的亏缺。

最初，尼迈里的“伊斯兰权威主义”似乎开始变得温和。他以一系列的改革来回应国际上对他的批评，这些改革使他的伊斯兰化方案变得温和。他停止了在北部的鞭刑和断手刑，逐渐从他的分割南部的计划后退，保证不在南部实施伊斯兰教法。由于他缓和了对伊斯兰化的推进，谈论立即引进一种无息伊斯兰经济的热情也降温了。

然而在1985年，在国内愈益增长的对他的伊斯兰化方案批评的气氛中，尼迈里拚命寻求使他的批评者保持沉默，寻求穆斯林民众的支持，并为他的政权的失败找到了一只替罪羊。于1月份，以保护伊斯兰正统性为伪装来掩饰权威主义，以叛教为理由，尼迈里逮捕、审讯和处决了共和兄弟会的创始者和领导人、77岁的穆罕默德·塔哈。许多穆斯林，包括萨迪克·马赫迪的追随者、穆斯林兄弟会和地方的苏非领袖们，长期以来一直把塔哈的宗教主张及其对伊斯兰教的温和的解释不只是简单地看作一种自由改革主义，而且看作是一种离经叛道。塔哈因为反对尼迈里的宗派政治和实施伊斯兰教法的图谋而引起尼迈里的愤怒。尼迈里的行动似乎是一个拚命之人而采取的行动；他的行动不仅被许多人看作是与苏丹的长期的政治宽容传统相矛盾，而且也是对“由上诉法院依据事实决定的伊斯兰教法的一种违反”。①

于1985年3月，尼迈里继续企图拯救他的摇摇欲坠的政权，回答对他的批评，并把对苏丹弊病的指责转移给别人。他采取行动来剪除作为政治力量的穆斯林兄弟会，把它作为他的政权失误的一只替罪羊。在一份更多地是说给他的美国盟友而不是说给苏丹人民听的声明中，尼迈里宣称挫败了穆斯林兄弟会的一次政变

① 彼得·比奇托尔德：《尼迈里倒台后的苏丹》，载L.O. 弗里德曼编辑《中东：从伊朗—非洲对峙到暴动》第371页，塞拉古斯大学出版社，纽约，1990。

图谋，他指控后者是由伊朗所武装，以便推翻他的亲美政府。尼迈里解除了穆斯林兄弟会所有成员在政府中所担任的职务，下令逮捕了200名兄弟会的领导人，其中包括哈桑·图拉比。

解除兄弟会领导人所担任的关键职务和政府所采取的新的"改革"措施，是对美国、埃及和沙特阿拉伯，同时也是对国内批评的一种回应。确实，他的这些步骤是在乔治·布什副总统和一个美国代表团刚刚访问苏丹之后采取的。它的时机是这样的：不论在苏丹国内还是在整个阿拉伯世界，当时都谣传布什提出的解除美国经援冻结的4项条件，包括停止实施伊斯兰教的刑罚（胡杜德 hudud）和解除伊斯兰行动主义者在政府和政府机构中所担任的职务。其他两个断言的条件是中止与利比亚的接触和接受国际货币基金组织所要求的经济改革。布什以宣布恢复美援来结束他的访问，以及次日世界银行的一支工作队出发前往苏丹这一事实，似乎都证实了美国对尼迈里的新的主动性所负的责任。这一认识于3月后期得到强化，当时苏丹政府屈服于国际货币基金组织的压力，取消了对食品的补贴，这是一个被证明为政权失当的行动。结果，使苏丹和更广阔的穆斯林世界的伊斯兰行动主义者们确信，在美国政策的背后存在着一种反伊斯兰的偏见——特别是反对实施伊斯兰教法和反对行动主义者们卷入政府事务的偏见。国家部门没有做任何事情以抵消这些断言。如果说政府官员们似乎对战斗的伊斯兰感到忧虑，那么伊斯兰行动主义者们确信，他们是十字军的子孙后代的牺牲品，因为基督教的西方仍然是寻求主宰世界。尽管双方的立场大多出自传统观念，然而他们的恐惧是以各自的经验为依据的。对美国来说，伊斯兰行动主义者加入政府意味着伊斯兰教法和惩罚、内战和对少数民族权利的侵犯。对行动主义者们来说，反伊斯兰的美国继续从华盛顿来干涉、决定政策和控制他们生命的历程。每一方都把对方看作是对其利益的一种威胁。

美国政策的批评者们指责美国在关心苏丹人权问题上的虚伪性。许多人相信，尽管有民主原则，美国一直在心甘情愿地容忍苏丹专制的统治者和独裁者，如同在其他的第三世界国家一样，美国对一个统治者的支持完全取决于它的强烈的反共立场。可是当涉及到伊斯兰教时，便引出来新的标准和人权问题以确证美国对一个主权国家政策的干涉，而置美国的自决原则于不顾。对在苏丹的经济和政治生活中诸如此类的干涉的愤怒，在导致尼迈里倒台的那些日子里，随着反美主义在反政府的游行示威中表面化，变得明显可见。或许恰到好处，他的政府失去权力之际适值尼迈里访美之时。

伊斯兰、民主和恢复军事统治

尼迈里于1985年4月5日在一次军事政变中被推翻。过渡的军政府于1986年恢复了民主，一个以萨迪克·马赫迪为总理的平民政府被选举出来，议会得以重建。伊斯兰和沙里亚的作用问题仍然是苏丹政治中的一个有争议的问题。尽管萨迪克本人与尼迈里的伊斯兰化方案的过激做法保持距离，但他从来无力解决伊斯兰教法问题，这一问题仍然是南部的叛乱者们与北部的政府之间争论的焦点。加之，萨迪克·马赫迪对美国采取了一种更加独立的立场，与伊朗与利比亚举行会议。经过3年的民主政治之后，他的缺乏效力的政府被欧麦尔·巴希尔将军的军政权所更迭，后者于1989年6月夺取权力。

就在这次政变以后不久，巴希尔的军政府停止了议会和所有政党的活动；监禁了主要宗教政党的领导人，包括萨迪克·马赫迪和哈桑·图拉比；保证政府要恢复政治稳定，消除宗派政治，冻结伊斯兰教法的实施。然而，伊斯兰教法问题再次证明是一个不可逾越的障碍。苏丹人民解放运动拒绝了巴希尔通过全民公决来解决实施伊斯兰教法问题的决定，认为北部穆斯林的多数会因

此而被置于某种似乎是投票反对伊斯兰教的立场。[①] 美国前总统吉米·卡特于1989年后期曾企图通过巴希尔政府与苏丹人民解放运动之间的谈判求得一项解决办法，也主要是因为伊斯兰教法问题而遭到失败。

尽管在其初期曾予以否认，苏丹新政权证明即使不是在组织上也是在意识形态上，受到了全国伊斯兰阵线或穆斯林兄弟会的强烈影响。[②] 阵线的成员和同情者们在政府中占据着重要位置，促进了苏丹社会的进一步极化。尽管苏丹人民解放运动坚持一个世俗的国家，巴希尔仍然在1990年12月31日应允实施伊斯兰教法。全国伊斯兰阵线对它的反对者进行审讯乃至拷打折磨的故事不胜枚举。与此同时，巴希尔迅速地粉碎了来自专业协会的对军政权的任何和所有的对抗行动。危机的严重性在一位长期研究苏丹问题的学者的观察中得到反映：

> 苏丹的形势是一种多重危机的形势。缺乏效力的统治传统，不论是文官政府还是军政府统治，是令人恐怖的。这个问题事实上可能已经从谁将统治苏丹变成苏丹是否能够在任何富有意义的流行样式下生存下来的问题……苏丹的军事领导人需要变得更加灵活，以便使苏丹避免再度重新陷入古老的怪圈，或沦入无政府状态。[③]

在过去的20年间，苏丹人民经历了两届军事独裁和一届民主选举的政府。政府和反对党，专制和民主，都曾经以伊斯兰的

---

① J.O.沃尔：《苏丹的政治危机》，《当代历史》89：546（1990年4月）：179。

② 安·莱斯奇：《喀土穆日记》，《中东报告》第161期（1989年11～12月），第37页。

③ 沃尔：《苏丹的政治危机》第179～180页。

名义取得合法性。

埃　及

我是哈利德·伊斯兰布里。我杀死了法老，我不怕死。
——哈利德·伊斯兰布里中尉

以上是一个暗杀者的言辞，他在一次震惊世界的行动中，于伊朗革命之后，开枪杀死了安瓦尔·萨达特总统。这一事件戏剧性地引起世界对埃及的激进的伊斯兰的注意。像伊朗一样，埃及长期以来一向被看作是属于最现代的穆斯林国家中的一员，一位在阿拉伯世界政治上、军事上、文化上和宗教上的领袖。它曾为以西方的和世俗的为主导方向的现代化提供了一张晴雨表。战斗的伊斯兰看似突然的爆发，与现代的希望和价值构成强烈反差。今天埃及提供了一个关于伊斯兰教对社会经济发展多种不同的复杂的冲击的突出例证。在过去的几十年间，伊斯兰教一向是埃及政治场景的一部分，被政府及其反对派所利用。埃及在它的3位主政者贾马尔·阿卜杜勒·纳赛尔、安瓦尔·萨达特和胡斯尼·穆巴拉克的统治下，成为阿拉伯民族主义和伊斯兰复兴主义的摇蓝。

萨达特的伊斯兰道路

贾马尔·阿卜杜勒·纳赛尔1970年的去世震惊了埃及和阿拉伯世界。几百万埃及人涌向开罗街头，参加他的葬礼。尽管纳赛尔培育的骄傲和阿拉伯社会主义的信誉因1967年灾难性的失败而被打得粉碎，富有魅力的纳赛尔的死亡仍然留下了一片空白，很少有人能够填补。纳赛尔的继承人安瓦尔·萨达特，一直因纳赛尔的遮蔽而黯然失色。萨达特既不是一位富有魅力的也不是…

位民众领袖，缺乏政治合法性。其有力的证据是，在其执政的初期，萨达特的肖像总是悬挂在纳赛尔肖像的旁边。为了奋力争取被视为一位凭借自身的资历而成名的领袖并增强其政治合法性，萨达特转向并严重依赖伊斯兰教。萨达特取得了“信仰者总统”的头衔，通过大众传媒来报道他在清真寺里做礼拜的场面，在传媒和学校里增加伊斯兰教的节目和课程，耗资兴建清真寺，并在他的公开声明中使用伊斯兰教词语。苏非兄弟会团体和穆斯林兄弟会这些曾遭到纳赛尔镇压的宗教组织，被允许公开地发挥作用。在校园里创建和发展学生组织受到鼓励，以抵消作为反对派的纳赛尔主义者和左翼，他们都反对萨达特的亲西方的政治、经济政策。萨达特利用伊斯兰教来使其关键的政府行动和经济政策合法化，诸如1973年的埃以战争、戴维营协议和穆斯林家庭法改革，并把伊斯兰行动主义者们在70年代愈益增加的对政权的挑战谴责为极端主义。

到1977年，诸如穆斯林兄弟会和学生团体等伊斯兰组织已经牢固地建立起来。他们变得更加独立不羁，并对萨达特的政策提出批评，包括：他对伊朗国王的支持和谴责伊朗革命为“反伊斯兰的罪行”，[①] 戴维营协议、亲西方的经济、政治联系以及埃及政府未能实施伊斯兰教法。更加不祥的是，一批新的秘密革命团体——其中有些是由纳赛尔时期被监禁的激进的前穆斯林兄弟会成员所创建，他们开始对他们所谓的萨达特对伊斯兰教的虚伪的操纵提出挑战，并拒绝穆斯林兄弟会的温和的姿态。好斗的团体，诸如穆罕默德青年、真主军和伊斯兰协会恢复了暴力行动，企图推翻政府。

萨达特被他的批评者们视为埃及西化精英在其人格和政治生活两方面的主要范例。他对进口服装和烟斗的嗜好，以及他的有

① 德索基：《阿拉伯世界的伊斯兰复兴》，第90页。

一半英国血统的妻子吉罕高大的公共形象和国际形象，与埃及统治者们妻室们的更加保守的公共形象适成鲜明对照，这些都使他的批评者们受到怒犯。许多行动主义者们——包括温和派和激进派，都拒绝萨达特的穆斯林家庭法改革方案（制约婚姻、离婚和继承的法规），称之为“吉罕法”，意指它是受吉罕的西化观点影响的一部法律。萨达特的门户开放经济政策——导致美国存在更高大的形象，如同新建的塔式的美国使馆和大批美国商人的汇合所象征的——连同他对伊朗国王的支持，对霍梅尼的批评以及戴维营协议的签署，所有这一切都被看作是萨达特向西方投降的证据。这些批评者们谴责他对西方的政治、军事依附和更加恶毒的威胁——西方文化的渗透和文化渗入，一个在许多人中间引起广泛回应的主题：“文化上，父辈们看到自己的子女们受到他们认为的那些不道德的西方行为的影响，相信后辈们正在忽视他们的传统价值。因此，现在酷似 30 年代一样，人们正在大声疾呼地反对电影院、剧院、杂志、书籍、俱乐部，以及用通俗方式传播诸如个人主义、对家庭问题和父母、兄长们的意愿缺乏关心的现代观念的所有协会。”[①] 对酒吧、夜总会、电影院、西方旅游饭店、政府机关和人员的袭击，成为表达他们怒恨的一个信号。好斗分子们相信，埃及社会的解放要求所有真正的穆斯林从事一种武装斗争或圣战以反对一个他们视为压迫的、反伊斯兰的政权和西方的傀儡。

对萨达特的批评和谴责看来从他对愈益增长的反对派的回应得到了证实。1979 年 2 月，他要求实行宗教与政治分离，一种被号召建立伊斯兰国家、实施伊斯兰教法的穆斯林组织视为非伊斯兰的立场。伊斯兰大学的学生组织遭到禁止。萨达特利用政府

① 阿米拉·阿扎里·桑伯尔：《埃及》，载希林·T. 洪特尔编辑《伊斯兰革命的政治》，第 25 页，印第安那大学出版社，布卢明顿，1988。

对国有化的清真寺和宗教机构的控制，利用既定宗教权力机构为了领取薪水而对政府唯命是从的态度，去命令和控制宗教讲道和清真寺的活动。与此同时，他企图把国家的控制扩展到埃及更多的、无数的私有清真寺，这些清真寺的讲经师们更加独立不羁，愈益对政府采取批评态度。1980 年 4 月，萨达特采取行动以挫败他的批评者，他对宪法作了一项高度公开化的修正，宣布“伊斯兰教是国教”，沙里亚是“立法的主要渊源”。而在激进分子看来，这不过是供人观赏的橱窗而已；萨达特的行为轨迹记录，他未能实际实施伊斯兰教法以及他的亲西方的政策，已然使他变成一个叛教者，理应判处死刑。萨达特愈益增长的权威主义及其对世俗的或宗教的歧见者的镇压，于 1981 年达到它的极点，其间他监禁了 1500 多人，其中包括伊斯兰行动主义者、律师、医生、新闻记者、大学教授、政治反对派人士和前政府的部长们。

1981 年 10 月 6 日，萨达特在检阅为纪念 1973 年战争而举行的阅兵式时被圣战组织的成员们暗杀。暗杀行动的领导者、陆军中尉哈利德·伊斯兰布里高声喊道：“我是哈利德·伊斯兰布里。我杀死了法老，我不怕死。”萨达特在西方的名气和他作为一位开明的领导人的国际形象，与他在国内愈益变得默默无闻适成强烈对照。在国内，世俗的和宗教的反对派把他看作“法老”。在许多埃及人看来，“哈利德因此而以执行民意的某种‘右臂’的身份出现，而不只是作为一个好战的伊斯兰主义团体的拥护者。”[①] 圣战组织系由另一个战斗的团体穆罕默德青年或伊斯兰解放组织的残余分子所组成。伊斯兰解放组织的领导人因在 1974 年企图在一次被挫败的政变中夺取设在开罗的军事技术研究院而被处以死刑。

① 吉利斯·凯佩尔：《埃及的穆斯林极端主义：先知和法老》第 192 页，加州大学出版社，伯克利，1986。

圣战组织的领导阶层和成员来自社会的横断面：平民、军事和宗教层面。它们包括总统卫队成员、军事情报人员、文职公务员、广播和电视工作人员、大学生和教授。这一行动的合理根据在一份名为“被忽视的义务”的传单中作了明确的说明。这份传单由圣战组织的意识形态专家、一位名叫穆罕默德·法拉格的电工所撰写，传单认为圣战是伊斯兰教的第6根支柱，武装斗争或暴动是所有真正的穆斯林必须履行的一项义务，以纠正一个腐败的社会的弊端：“我们首先必须确立真主的宗教在我们国家的统治，并使真主的言语至高无上……毫无疑问，圣战的第一个战场是结束这些异教徒的领导人，用一种完全的伊斯兰秩序来取代他们。我们应当从这里开始。”①

对萨达特如同对纳赛尔一样，伊斯兰教是对外政策的工具，它不能决定而是取决于其他政治的和经济的优先考虑。萨达特强调阿拉伯主义和伊斯兰教二者，有时似乎是把二者等同。然而，为了反映他的亲西方的政策，萨达特不像纳赛尔，他不强调反对帝国主义。相反，他越来越强调伊斯兰共同体（乌玛 Ummah）和穆斯林国家共同的利益，以及“伊斯兰国家与西方之间利益的共同性；强调以石油换技术和反对苏联威胁的共同利益。”② 可是如前文所指出的，他的亲西方的方向和政策，他的经济改革、戴维营协议和对伊朗国王的支持，毁坏了他在许多埃及人中间的信誉，异化了伊斯兰团体。

穆巴拉克与伊斯兰复兴主义的制度化

埃及的总统职位和伊斯兰复兴主义二者的风格于80年在萨

① J.J.G·詹森：《被忽略的责任》，第193页，麦克米兰出版公司，纽约，1986。

② 德索基：《阿拉伯世界的伊斯兰复兴》，第91页。

达特去世后发生了变化。尽管70年代伊斯兰复兴主义在埃及似乎已蜕变为对峙和暴力，但在80年代人们却目睹了一个基础广泛的、平静的革命倾向的增长，有时则被一个不甘沉默的和好斗的少数派罩上阴影或遮盖。

与他的前任相比，穆巴拉克采取了一条更大的自由化和宽容的道路。与此同时，对那些诉求暴力对政府的权威发起挑战的人，则作出坚定的回应。他更加仔细地把宗教和政治的歧见与对国家的直接威胁区别开来。他粉碎了由伊斯兰好斗分子策动的暴乱和骚动，对穆斯林与科普特教徒之间的冲突进行干预，审判和处决了暗杀萨达特的凶手。与此同时，他采取了一项惊人之举：释放了174名在暗杀萨达特案件中被法院判定有牵连的被告人。与萨达特不同，穆巴拉克允许宗教界的批评者们公开表达他们的反对意见。他们可以参加议会竞选，出版报纸，在传媒中提出批评。政府发起了伊斯兰好斗分子与既定宗教权力机构的代表者们——爱资哈尔大学的宗教学者之间的电视辩论。政府主办的电视台和报纸上定期举办宗教专题节目和专栏，其基调和批评经常是独立的。但与此同时，政府利用既定宗教权力机构中受国家支持的成员们来批驳和取消好斗分子们，指出他们缺乏伊斯兰教知识和被误导，如果不是信仰异端的话。

然而，到80年代中期，穆巴拉克对伊斯兰行动主义的灵活的回应已经证明无法同化或使伊斯兰反对派保持沉默。政治自由化为穆斯林兄弟会开辟了新的机会。兄弟会已经成为一支更重要的政治、社会、经济力量；它以议会选举中的主要的政治反对派的面目出现，并通过出版、金融和社会服务成为一个有效的社会和经济行动者。穆斯林兄弟会和其他的行动主义者在律师、医生、工程师和新闻记者们的专业组织和辛迪加中是居主导地位的声音。温和的行动主义者们诸如穆斯林兄弟会，愈益倾向于在要求更大的民主化、政治代表权和尊重人权的背景下来表达他们的

批评和要求。

穆巴拉克丑化和孤立宗教极端主义者的企图激怒了伊斯兰激进分子。激进团体在开罗、亚力山大、艾斯尤特和明亚变得更加自信。穆斯林好斗分子们攻击科普特基督徒教堂，捣毁科普特基督徒的店铺和财产。在大城市和城镇中，酒吧、夜总会、电影院和音像制品商店，这些西方影响和不道德的象征物，或者被焚毁或者被炸毁了。街头示威和抗议被组织起来，要求强制实施伊斯兰教法。好斗的民众宗教教士，如谢赫·哈菲兹·萨拉玛率队举行公众示威。为了控制激进主义的传播，穆巴拉克政府于 1985 年 7 月将所有私营清真寺置于宗教基金部的控制之下，并逮捕了萨拉玛。他曾率队举行示威，要求实施伊斯兰教法，因而其清真寺，作为不同政见的中心，亦被关闭。

政府与温和的反对派团体之间的不满和激化的程度，在反对派领导人未能成功地使他们自己与极端主义行动保持距离上得到反映。1985 年 12 月，当一名受到打扰的边界警察在西奈开枪打死了几名以色列旅游者时，穆斯林兄弟会的领导者们，与加入其行列的反对派报纸和政党们一起，把这次杀害事件描述为反对“民族的敌人”之举。他们的怒火是朝向以色列和美国的。社会主义工党领袖伊卜拉欣·苏卡利的言辞反映了许多人的情绪：“这个年轻人在以色列轰炸突尼斯的巴解组织总部以后和美国人劫持埃及客机（指阿基利·劳洛事件）以后为埃及雪除了耻辱。”①

在艾斯尤特、明亚、开罗和亚历山大，伊斯兰学生组织再度控制了大学学生会，他们强烈要求当局实施伊斯兰教法，男女学生分开授课，实行课程改革，限制男女混合联欢会，禁止西方音乐和音乐会。伊斯兰学生组织的发展与政府无力面对长年累月的

① 约翰·基弗诺尔：《埃及反对派把杀死 7 名以色列人的卫兵视为英雄》，《纽约时报》，1985 年 12 月 27 日。

社会经济现实有直接的关系，这些现实在占5000万埃及公民半数以上的20岁以下的青少年中间引起了灾难性的后果。成千上万的大学毕业生无法就业，找不到住房。青年伴侣经常与自己的父母住在一起，或推迟结婚数年直到找到合适的住房。

军队在伊斯兰好斗分子们的渗透面前也继续证明是脆弱的。1986年12月，33名行动主义者——其中包括4名被断定为与暗杀萨达特的圣战组织保有联系——被逮捕并被指控阴谋发动一场圣战以推翻政府。政府继续不声不响地清除那些受到怀疑的“原教旨主义者们”。秘密的团体不断地在发展，不时与政府对峙，它们越来越多地进行反击，有时甚至不分清红皂白。1989年多达1万名伊斯兰好斗分子被捕入狱。数千人未经指控就被关进监狱。阿拉伯人权组织指责政府经常滥用酷刑。①

穆巴拉克的缺乏光彩的形象，对提供强有力的和创造性的领导作用无能为力，以及疲软的经济，由于几百万移居海湾地区的埃及劳工的失业和外汇收入的损失而更加恶化，导致一个更加缺乏自信的政治自由化方案。与此同时，又使他的政府在伊斯兰批评者们面前显得十分脆弱。伊斯兰批评者们针锋相对地提出，在经济和政治上较少依附于西方，拒绝戴维营协议，和实施伊斯兰教法是唯一的解决方案。

伊斯兰行动主义者们，不论是温和派还是激进派，都无力提出一个具体的替代方案，而仅仅满足于对负有职责的政府的失败提出批评。这些运动的性质和各不相同的议事日程，以及埃及的政治现实，这两方面都是导因。许多伊斯兰行动主义者和组织都强调通过社会道德而非政治改革来创建一个面向伊斯兰的社会。甚至穆斯林兄弟会也强调通过教育和社会经济改革方案来建立其基础支持。在反对派的政治中，兄弟会满足于寻求伊斯兰教法的

① 简·弗里德曼：《民主之风吹遍开罗》，《基督教科学箴言报》1990年1月17日。

实施，而不是对国家元首提出直接的挑战。在政府方面，埃及政府仅仅批评兄弟会缺乏具体性，认为一旦取得权力，它将缺乏具体的方案，所以注定要失败。可是埃及政府，也像大部分穆斯林政府一样，选择了不给它验证自己的信念的机会。政府既不容许兄弟会变成一个政党，也不培育政治改革的环境以便容许一次实际选举的挑战。

90年代，埃及伊斯兰复兴主义最重要的特点是复兴主义所达到的程度，它已经成为温和的主流生活和社会密不可分的一部分，而不是一种局限于小团体或小组织的边缘现象。它已不再局限于下层或中下层阶级，对于过一种更多地由伊斯兰教所告知的生活方式的更新的意识和关切，在中间和上层阶级中间也可以发现，其中包括受教育者和未受过教育者，农民和专业人员，年轻一代和老年人，妇女和男人。他们在《古兰经》经文学习小组（由妇女和男人所创办）、苏非集会、清真寺和私人协会中非常活跃。结果，伊斯兰特性不仅在正式的宗教实践中得到表达，而且在心理病理学家、戒毒中心、牙科诊所、白日托儿所、法律援救会社提供的社会服务中，在那些提供住房补贴、食品分配或开办银行和投资所的组织中间得到表达。

伊斯兰学者（乌里玛）和清真寺也发挥了一种更加突出的作用。一些布道师们诸如穆罕默德·米特瓦利·萨拉维教长及纳赛尔和萨达特的一位直言的批评者阿卜达勒·哈米德·基斯克的声誉，使他们成为宗教传媒中的明星。他们定期在电视节目中露面，辟有自己的报纸专栏。他们的录相盒带、小册子和书籍不仅在专销店中，而且在普通书店里，在机场和旅馆里，并由街头小商贩销售。这些布道师们的名声远扬于埃及境外，达到阿拉伯世界的许多地方。这样，他们的声音不仅在清真寺和宗教集会中被听到，而且在出租车的盒带播放中，在街头、店铺里，在穷人和中产阶级的家庭中被听到。不论在什么地方，只要人们发现那里正在销

售杂志、录相带或书籍，那么在它们复盖的政治家、电影明星等内容的中间，也一定会找到流行的宗教资料。私营的、非政府的清真寺及其伊玛目们一个时期以来已经成为独立批评和反对政府的一个源泉。尽管一般信徒，通过穆斯林兄弟会这样的现代伊斯兰组织，在使伊斯兰教适应现代社会的要求和需要方面起领导作用，但越来越多的清真寺和宗教官员愈益参与进来，提供许多必需的社会服务。结果，伊斯兰革命者们，尽管有时很活跃，但他们已经越来越被边缘化了，其号召力也受到限制。

伊朗伊斯兰共和国

> 来自信仰者心灵的呼喊压倒了一切，甚至白宫……这一波涛已经传遍全世界，世界现在正在从它所屈服的压迫中自我解放。
>
> ——阿亚图拉霍梅尼

10多年来，伊朗代表了伊斯兰威胁的体现，而阿亚图拉霍梅尼则作为革命伊斯兰的活生生的象征而发挥作用。如果说霍梅尼谴责西方，特别是美国为大撒旦，那么对于西方的许多人来说，霍梅尼则体现了一个中世纪的教士，对中东和西方的一个威胁。从总统声明到流行音乐和广告版，霍梅尼很快就成为许多美国人乐意憎恨的一个人。

对于一个坚信伊朗的国王稳定性的西方来说，国王的倒台是不可思议的，这一震惊又因为胜利者，伊朗的毛拉们而被强化。穆罕默德·礼萨·巴列维曾经统治伊朗30余年（1941～1979）。如同安瓦尔·萨达特一样，他被西方看作是一位开明的盟友，一个现代国家的元首。巴列维们像萨达特们一样，讲英语，穿考究的

西服，出现在美国电视屏幕上，接受巴巴拉·沃尔特斯之类的人物（他们很像“我们”）的采访。可是在1971年，世界目睹了伊朗为纪念波斯君主制2500年诞辰而举行的庆典活动。在世界各国领导人，包括美国副总统的面前，巴列维自我加冕为伊朗国王。在国王的领导下，石油收入被用于白色革命，一个野心勃勃的现代化方案之中，其目标是到21世纪实现伊朗的现代化转变。伊朗拥有一支中东装备最精良的军队，与美国和欧洲保持着密切的关系。这样的一位国王竟然会被推翻是不可思议的；巴列维王朝竟然会在由一个蓄着长胡子、被流放的阿亚图拉领导下的一次革命中被推翻，并且是在伊斯兰的名义下领导的革命中被推翻，同样是不可理解的。

伊斯兰、民族主义和国家

尽管十叶派伊斯兰教作为一个革命和殉身的宗教的形象为西方民众所了解，它与伊朗国家的关系在整个伊斯兰教的历史上则是多种多样的和多方面的。伊斯兰教在伊朗包容了多种不同的观念和方向。它能够具有多层次的阐发和诠释。确实，一旦1978～1979年的革命废除了国王并且在烟火消散之后，伊朗十叶派社团内部的多样性就会在争论和冲突中表面化。

自从沙法维王朝（1501～1732）建立后，十叶派伊斯兰教被宣布为国教，宗教与国家在伊朗一直缠绕在一起。伊朗国王在第十二代伊玛目空缺的情况下自我宣布为统治者；第十二代伊玛目于874年失踪，虔诚的十叶派信仰者相信他将在未来的某一时代重返人间，结束残暴统治，引进一个公正的新时代。十叶派教士阶层经常证明为远离革命者。他们即使不是在理论或教义上，也是在事实上接受世俗统治的必要性。伊斯兰学者与国家的关系，在伊朗历史上差别很大，从接受国王的保护到反对国王，取决于社会政治背景。他们的权威经常服从和受制于统治者。在相反的

情况下，他们领导或参与反对派运动。尽管沙法维统治者们控制着教士阶层，而他们的继承者，权势较小的卡扎尔王朝（1794～1925）则面对着一个更加独立不羁和自信的既定宗教教力机构，他们敢于上街游行以表示反对态度。

在两个较近的场合，即在1891～1892年烟草抗议运动和1905～1911年的宪政革命中，伊斯兰教和教士阶层在现代伊朗民族主义出现上扮演了突出的反对派角色。鉴于以前他们曾经成功地阻止过政府向欧洲人出售特许以发展金融业、铁路和采矿业的企图，宗教和世俗的领导人再度在抗议运动中联合起来，首先是为了保护伊朗民族利益，进而从宪制上限制国王的权力。烟草抗议运动是对纳绥尔丁国王企图向一家英国公司出售烟草特许所采取的一种回应。一项宗教教令（法特瓦 Fatwa）使由宗教领袖和商人们领导的一个全国范围的抵制运动合法化。宪政革命利用了宗教象征，教士和清真寺成为政治组织的中心，由此掀起了一个抗议运动，通过这一运动，伊朗的民族主义者们寻求约束或在宪制上限制君王的绝对权力和滥用权力。

在巴列维统治时期（1925～1978），宗教被精心地控制起来，宗教学者一直处于比较安分守己和不问政治的状态。老巴列维国王（1925～1941）及其子穆罕默德·礼萨·巴列维（1941～1978）两者都对宗教加以控制，对既定宗教权力机构采取了占有和强制相结合的政策。就宗教领袖方面而言，伊朗的宗教领袖们宁愿采取无为主义而避免诉求政治行动，宁愿稳定有序而不愿受到迫害。现代世俗教育体系和以西方为基础的法典的创建，以及政府各部门对许多伊斯兰机构的控制，极大地限制了伊斯兰学者的权势。伊斯兰学者被受过现代教育的法官、律师和文职公务员的取代损害了他们的地位和收入的来源。

礼萨·巴列维的现代化方案的更加广泛的社会冲击，以及同他的教育和法律改革一样受到西方影响的白色革命，证明是一个

忧喜参半的福音。尽管在教育、健康、农业改革方面取得了成就，现代改革的利益不合比例地归于一个人数很少的和不断增长的现代城市精英阶层。现代化城市灯火辉煌的一面模糊了伊朗的城市贫民和乡村里的大众的实际状况。尽管少数人变得富裕兴旺起来，而一个一度在农业上自足的国家却要耗费10亿美元来进口食品。那些盼望过上更好的生活从农村涌入城市的人们，由于缺乏必要的就业技术，变成拥挤不堪的贫民窟里的失业的居民。“对于这些数百万人，其中大部分是被迫离开农村进入新建的简陋城镇的，对于他们来说，石油的景气并未解除贫困，而只是使贫困现代化了。”①

传统的商人阶层和宗教阶层二者都因为朝向西方的巴列维的现代化方案的结果而受到损害，使他们的生活从穿着、教育、法律到土地改革和商业活动受到影响。巴扎利（商人）像乌里玛（伊斯兰宗教学者）一样，发现伊朗滑向和依附于西方是对他们的地位、经济利益和宗教文化价值的一种威胁。老巴列维国王在20和30年代的着装法——该法强行规定男人必须穿西服，禁止戴面纱、穿教士袍，如今引出的结果是在他的儿子统治下伊朗的现代精英的看似西化和许多城市中心的出现。商人的财富和权力，由于西方银行和公司的涌入以及因为得到国家的支持而兴盛和繁荣起来的新的企业家阶层而受到威胁。

伊朗和西方

西方长期以来一直是对伊朗的一种挑战和威胁。尽管伊朗从未直接受到殖民列强的统治，但苏联在北部，英国在南部建立了势力范围。外国干涉和控制的危险，以触发烟草抗议运动的一系

① 厄恩范德·亚伯拉罕米安：《伊朗：两次革命之间》，第448页，普林斯顿大学出版社，1982。

列事件为象征，于1941年变成现实，其时英国和苏联强迫老巴列维国王让位其子。在1953年事情变得更加明显，当时国王被一个以穆罕默德·摩沙台为首的民族主义运动驱逐到国外，其对伊朗石油的国有化政策威胁到西方石油公司的利益。国王在中央情报局首脑的陪同下，乘坐一架美国军用飞机由罗马返回德黑兰，受到英国支持的美国的热烈欢迎。伊朗与西方，特别是与美国的政治、军事、经济联系明显增强。美国、英国和法国从大规模的军火交易中受益，并帮助培训伊朗的军队和秘密警察（沙沃克）。与此同时，当美国沉重地卷入对越南的义务中去而英国正忙于从波斯湾撤出自己的军队之时，国王的伊朗体现了与美国一致的政策和利益：从国王拒绝纳赛尔主义、与以色列建立实用主义的关系和他的国家在海湾地区的稳定存在，到伊朗的石油财富和促销美国产品。美国和欧洲的银行家和商人，与外交官员和军事顾问们一起在伊朗享有高水平的存在。到60年代晚期，“亲巴列维的政策和提供支持已经在美国既定的外交政策中占据最高的层次。”①

在70年代初期，不同政见开始增长，并传播到更广阔的社会基础。对外国干涉和依附于西方的关切已经不限于传统的阶级中间，而且包括受过现代教育，政治上成熟、具有社会意识的一代伊朗人。中产阶级的民族主义者和知识分子加入到商人和教士们中去，表达他们对伊朗的民族特性和独立的关切。要求社会和政治改革的呼声有所增长，与对财富集中、腐败、愈益增长的政治压制和过度依附于西方的报怨汇合在一起。

压制和不同政见

到70年代，巴列维国王已经不再是由外国列强扶上孔雀王

① J.A·比尔：《鹰与狮》，第176页，耶鲁大学出版社，1988。

位的一个幼稚无知的青年，而是一个已经牢固地树立了自己的地位，越来越专制的统治者。如同詹姆斯·比尔所评论的，他的“吸收与高压、压制与改革相结合”的政策，已经让位予“愈益增长的妄自尊大。”[①] 1971 年 10 月波斯君主制 2500 周年诞辰庆祝活动是一个象征性的转折点，它标志着巴列维命运的顶峰和衰落的开始。不惜耗费 2 亿 5 千万美元以上把世界各国的显贵们迎接到波斯波利斯这一荒无人迹的伊斯兰教前波斯的古都，在这里这位“沙汉沙”（王中王）把自己与古代波斯国王，号称王中之王的赛勒斯大帝相提并论。长达一周的庆祝活动，以巴黎的马克西姆餐馆供应的包括 2 万 5 千瓶美酒的丰盛宴席为特色，集中地体现了国王对他的批评者们的麻木迟钝，对伊朗的伊斯兰特性和传统的冷漠无情。王室的挥霍无度伴之以在一个伊斯兰教前的场地举行一场西方式的庆祝活动。由此可以认为，对学生示威的血腥镇压，为一项不容歧见并“导致恐怖统治”的新政策预先确定了轮廓。[②]

伊朗的改革者们，政府的反对派，代表了社会的横断面：民族主义者和左翼分子，世俗主义者和宗教的、传统的精英（商人和教士）和现代的精英。伊朗在军事、经济和政治上依附于西方的批评者们，也担心文化异化会导致伊朗教育和社会的不断西化。民族特性、西方影响、社会正义和政治参与问题，打破了社会和意识形态界限，通过世俗的和教士的批评者们得到明确的表达。其中最有影响者包括贾拉尔·阿赫默德、马赫迪·巴扎尔甘、阿里·沙里亚蒂博士和阿亚图拉霍梅尼。他们的思想和领导作用，影响了来自传统的和现代的中产阶级的一代学生、知识分子和专业人员（科学家、工程师和新闻记者）。面向伊斯兰的学生和专

① J.A. 比尔：《鹰与狮》，第 184、186 页，耶鲁大学出版社，1988。

② J.A. 比尔：《鹰与狮》，第 186 页，耶鲁大学出版社，1988。

业人员在推翻国王的基础广泛的反对派运动中将愿意与教士结合在一起。

世俗主义者和社会主义者贾拉尔·阿赫默德（1923～1969），表达了许多人的恐惧：现代教育和社会改革正在引起一个富有诱惑力的文化同化过程，“西方攻击”具有抢劫伊朗、特别是青年一代民族认同意识的危险性：“我们像一个从内部被异化的民族，这种异化见诸于我们的衣服和我们的家庭，我们的食品和我们的文学，我们的出版物，而最危险的是我们的教育。我们接受西方培训，我们接受西方思想，我们遵照西方的程序来解决每一个问题。”①

贾拉尔·阿赫默德没有看到一个铁板一块的原型选择的简单化的世界：或者选择一条社会现代化/西方化的道路，或者回归过去。他选择了第三种替代，即回归伊朗－伊斯兰文化作为民族认同、统一、历史和价值的源泉。他对西方化的世俗思想的指控，连同对现代伊朗特性和文化与过去的连续性的呼唤，对其他人也是一种基本的议事日程，包括面向宗教的一般信徒和教士思想家，诸如马赫迪·巴扎尔甘和阿里·沙里亚蒂等一般信徒，和像阿亚图拉霍梅尼这样的教士。

1962 年，当年贾拉尔·阿赫默德发表了一部著作，批判“西方的攻击”，而马赫迪·巴扎尔甘也发表了一篇题为“宗教与社会事务的关系”的演讲，论述了宗教与政治的关系。巴扎尔甘，一位在法国培训的具有强烈的伊斯兰情感的工程师，曾于 1939 年因反对老巴列维国王，后来又在 1962 年～1969 年因反对新巴列维国王而两次入狱。他在摩沙台首相的民族阵线中非常积极，并挫败了伊朗自由运动，以便弥合现代世俗的和传统宗教的两部分

① 引自厄恩范德·亚伯拉罕米安：《阿里·沙里亚蒂：伊朗革命的思想家》，《中东报告》第 102 期（1982 年 1 月）：26。

伊朗人之间的鸿沟，并为朝着一个更加伊斯兰的国家和社会目标而努力工作。1979 年，经过霍梅尼的批准，他出任伊朗伊斯兰共和国临时首相。

巴扎尔甘的政治行动主义是在他的伊斯兰方向的激励和塑造下定型的。他把伊斯兰教的观点和词汇与现代关切相结合。因此，他在与现代专业人员交往中是有效力的，并因为使用乌里玛的语言，在与伊斯兰学者交往中也很得体。他长期坚持这样一个论点：鉴于在伊斯兰教中宗教与政治的相互关联性，乌里玛应当摆脱政治中立，积极卷入政治，以便在伊朗实现伊斯兰社会的更新。

贾拉尔·阿赫默德的社会主义倾向和巴扎尔甘的伊斯兰改革精神，在阿里·沙里亚蒂博士（1933～1977）身上被合而为一，他的革命的大众伊斯兰思想对世俗主义者和左翼分子都有魅力，特别是对大学学生更是如此，因为他们经常发现他们的宗教领袖们的传统主义缺乏说服力，而许多教授们的西方世俗观点迷失方向。在沙里亚蒂身上融合了他那个时代的许多改革潮流：反对国王，对西化的拒绝，宗教复兴主义和社会改革。

作为一位进步的布道师——学者的儿子，沙里亚蒂从巴黎大学获得博士学位。1965 年回到伊朗以后，成为一个既有争论又受到奉承的人物。最初在巴黎求学的日子里曾因反对国王受到监禁，后来在德黑兰执教期间，他证明自己是一位具有巨大吸引力和成功的讲师，吸引了几千名崇拜他的学生，并在学生、知识分子和左翼分子中间发展了大批追随者。多达 10 万册以上的他的讲演稿和著作得以出版发行。[①] 考虑到沙里亚蒂愈益构成一种威胁，伊朗政府谴责他为“伊斯兰马克思主义者”，于 1973 年将他

① 阿里·沙里亚蒂博士：《人与伊斯兰》，第 11 部分，自由伊斯兰文献，得克萨斯，1980。

监禁，最后准许他离开伊朗。抵达英国后不久就死于心脏病（他的支持者们怀疑伊朗秘密警察作过手脚），沙里亚蒂的死亡甚至比在世更有影响。他的谈话被收集、印刷和广泛地发行。他成为一名英雄和伊朗革命的意识形态专家，而在那场革命以后，他的著作和思想将传播到整个穆斯林世界的大部分地区，从开罗到雅加达都可以找到全神贯注的听众。

沙里亚蒂鼓吹一种可以被描述为所谓第三世界解放的伊斯兰意识形态，一种为了社会政治改革的当地的大众十叶派意识形态。它把包含现代社会学语言（杜尔凯姆和韦伯）的一种对伊斯兰信仰的重新解释，与弗朗茨·法奴和切古瓦拉的第三世界社会主义观点结合在一起，二者是他在巴黎读书时崇拜的偶像，其观点与阿尔及利亚和古巴的革命偶合。然而，与法奴拒绝传统宗教的态度明显不同，沙里亚蒂像贾拉尔·阿赫默德一样，坚持认为打败西方帝国主义，要求重新肯定伊朗的伊斯兰的根源，它的民族的、宗教的和文化的特性。沙里亚蒂强调伊斯兰教的活力的、进步的和科学的本性，强调需要对伊斯兰教进行彻底的重新解释，以恢复这一被遗忘的遗产，扭转伊斯兰教的倒退状态，使穆斯林社团恢复活力。作为一位富有革新思想的伊斯兰改革者，他经常与许多乌里玛的宗教传统主义和政治无为主义发生争执，与许多大学教授们的西化的、世俗化的观点争论不休。政治和宗教的既定权力机构都厌烦他。

像贾拉尔·阿赫默德一样，沙里亚蒂谴责“西方攻击”这一邪恶：“来吧，朋友们，让我们抛弃欧洲；让我们停止这种令人作呕的模仿欧洲。让我们把这个总是谈论人道，而一有机会就毁灭人权的欧洲抛在后面吧。”[①] 沙里亚蒂把谴责西方帝国主义与

① 引自阿里·沙里亚蒂：《论伊斯兰社会学》，第23页，米尔赞出版社，伯克利，1979。

提倡伊斯兰牌号的社会主义结合在一起。目标是民族认同、统一和社会经济公正，这一目标是针对一个政治上屈服、经济上被剥削的伊朗提出来的，因为这个国家被“世界帝国主义”紧紧地抓在手里，“包括多国公司和文化霸权主义，种族主义、阶级剥削、阶级压迫、阶级不平等，和西方攻击。”①

穆斯林社会的衰落不仅是因为西方帝国主义，而且因为它的宗教既成权力机构，因为它允许“原来的”十叶教义的富有活力的、革命的意识形态变成作为摆设的宗教。像许多的当代伊斯兰改革者们那样，沙里亚蒂指责乌里玛造成了穆斯林社会的许多弊病。在宗教既成权力机构的手里，十叶派伊斯兰教已经变成学究式的、制度化的，并且在历史上被伊朗的统治者们所禁束的一种宗教，遮蔽了其早年的真正的、富有活力的、创教初期的革命的宗教社会信息。在乌里玛把持下的传统伊斯兰教，已经在学究气十足的手册中陷入僵化的过去的泥潭之中，成为平民大众的宿命论的麻醉剂。它已不再是一支社会力量，有效地回应不断变化的社会现实。沙里亚蒂的“回归伊斯兰”不是要撤退到中世纪保守的乌里玛的伊斯兰世界观，而是要复兴早期十叶派伊斯兰教的一种革命意识，它为伊斯兰教的一种现代诠释提供了灵感的基础。这一诠释需要有眼光的人——不是乌里玛，而是一个有宗教意识的、世俗的知识分子阶层，以伊斯兰为方向但具有一种现代思想和方法的知识分子阶层。

对于沙里亚蒂，真正的伊斯兰社会将是一个无阶级的社会，一个“遭到抢劫、折磨、饥饿、压迫和歧视”的被剥夺继承权的人们的避难所。他所发出的是关于一个真主的平民的信息，这一真主“已经应许悲惨可怜的平民大众，他们将成为人类的领导者；真主已经应许那些被剥夺继承权的人，他们将从万能的真主

① 引自亚伯拉罕米安：《阿里·沙里亚蒂：伊朗革命的思想家》，第26页。

那里继承整个大地……这一普世的革命及其最后的胜利是一个伟大的不断寻求正义、以暴动来反对压迫的运动的结论。"[①] 它为阿亚图拉霍梅尼所留下来的，只是领导那场暴动取得胜利，如果不是成功的结论的话。

如果说沙里亚蒂是伊朗革命的意识形态专家，那么阿亚图拉霍梅尼（1902～1989）则是它的活生生的象征和缔造者。尽管他是一位资深的阿亚图拉，他的自行其是的政治态度，他的富有魅力的人格，以及一系列的境遇，将使他突然步入革命的领导地位，以致后来伊朗伊斯兰革命的领导地位。尽管伊朗乌里玛的大多数一向是不介入政治的，鲁霍拉·霍梅尼却成为改革的最强音。他在1963～1965年间曾强有力地、大胆地表示反对国王的政策，并因此多次被捕和受到监禁，后来被流放到土耳其和伊拉克，最后被流放到终点站法国。贯穿整个流放期间，霍梅尼继续批评国王。他的著述和讲话的小册子和录音盒带被偷运到伊朗境内，通过清真寺网络散发出去。

霍梅尼与其他的伊斯兰思想家们，诸如伊斯兰教促进会的大毛拉毛杜迪，穆斯林兄弟会的哈桑·班纳，对伊斯兰教抱有一种共同的、广泛内含的观点：

> 伊斯兰教是具有一种适用于各种不同的社会事务的制度和方案：政府的形式和行政管理，制约人们相互关系的规则，与外国的关系和所有政治、经济事体的规则……清真寺历来是领导和指挥中心，审察和分析社会问题的中心。[②]

---

① 顿诺胡和埃斯波西托编辑：《过渡中的伊斯兰》，第302页。

② 鲁霍拉·霍梅尼：《伊斯兰教与革命：伊玛目霍梅尼的著作和声明》，第249～250页，米尔赞出版社，伯克利，1981。

霍梅尼还抱有共同的激化观点，一个被撕裂为东方和西方的世界，而伊斯兰世界正面临着十字军东征的西方。对于霍梅尼，世界被分割为两大集团：压迫者（美国、西方和苏联）和被压迫者（穆斯林和第三世界）。[①]穆斯林世界和第三世界的大多数政府总体上被看作是被保护国，西方和东方的走狗，乃有“不要东方，不要西方，只要伊斯兰”的革命口号。霍梅尼对世界的观点以对西方殖民主义和帝国主义的仇恨为特色：“帝国主义罪恶的铁爪紧紧地抓住了信奉天经的人民的国王的心脏，结果我们国家的财富和资源被帝国主义吞没……帝国主义有毒的文化渗透到穆斯林世界城镇和乡村的深处，取代了古兰经文化的位置。”伊朗与以色列的关系——他把这种关系看作是美国殖民主义的前哨基地——受到了猛烈的攻击：

> 帝国主义的罪恶影响在伊朗特别明显。以色列，这一普遍公认的伊斯兰教和穆斯林的敌人，在卑鄙的伊朗政府的援助下，多年来一直与穆斯林民族处于战争状态，它已渗透到国家的所有经济、军事和政治事务之中；可以说，伊朗已成为以色列的一个军事基地，推而广之，也是美国的一个军事基地。[②]

到70年代，霍梅尼原来的改革要求已经转变为对圣战的革命呼唤。他谴责伊朗的君主制是非法的和反伊斯兰的，号召建立一个由教士引导——如果不是统治——的政府。在以伊斯兰政府

① 关于霍梅尼世界观的分析，见法尔汉·拉贾伊：《伊斯兰价值观与世界：霍梅尼论人、国家和国际政治》，美国大学出版社，华盛顿特区，1983。

② 《对朝觐者的献词》，载《伊斯兰教与革命：霍梅尼的著作和声明》，哈米德·阿尔加译本，第195页，伯克利，米尔赞出版社，1981。

为题而收集一起的一系列讲演中——这些讲演当时尚未广泛为人们所了解，霍梅尼以非伊斯兰的为理由拒绝了君主制，认为政府的伊斯兰特征是由伊斯兰教法的判决所决定，并要求重新予以实施以取代伊朗所通过的人定的外来法典。鉴于伊斯兰教法所占据的中心位置，霍梅尼争辩说，乌里玛对世俗的统治者们扮演了一种必需的顾问和监督者的角色。他甚至暗示过教法学家直接统治的可能性。

霍梅尼关于伊斯兰政府的观点，如果不是因为伊朗的政治局势如此迅速地发生逆转的话，本来并未广泛地为人们所了解，并且很可能仍然是一种学术观点。国王的高压政策，粉碎了任何和一切形式的不同政见，导致了不分清红皂白的逮捕、监禁、折磨和在街道警察手下许多人的死亡，制造了许多殉教者，使政府和反政府的暴力恶性循环运作起来，并促成了一个基础广泛的抵抗运动的急剧发展。在对知识分子、新闻记者、政治活动家、自由民主主义者、社会主义者和马克思主义者们的一片镇压之中，霍梅尼以其对国王的严辞谴责，对将会包括宪政制政府和社会经济改革的一种新的政治秩序的呼唤，变成了反对派的象征和中心人物。

伊朗的伊斯兰革命

随着反对派在伊朗内部的兴起，伊朗十叶派的文化遗产为之提供了一套共同的象征，一种历史特性，和一套价值体系——一种本地的、非西方的替代，一种意识形态架构，在其内部各色各样的派别皆可发挥作用。毛拉—清真寺网络对政府的反对派起到了领导和组织骨干的作用。散布于每一座城市和村庄的伊朗几千座清真寺，提供了一个自然而然的，非正式的全国性的联络网。如同在烟草抗议运动和宪政革命中一样，清真寺作为表达不同政见、建立政治组织、鼓动和避难的中心而发挥作用。政府可以禁

止和限制政治集会，但它不可能关闭清真寺或禁止做礼拜。教士及其学生代表了基层领导阶层的一个巨大的储备库；在每周五的社团聚礼活动中，清真寺和讲道活动变成了宗教政治事件和讲坛，吸引了数千人并在忠实的信徒们离寺回家的途中，经常导致政治示威。教士的影响与诸如沙里亚蒂和巴扎尔甘等伊斯兰的世俗改革者们的影响汇合在一起，后者受到了许多人的尊敬，特别是受到愈益被异化和变得好斗的青年一代的尊敬。

历史上，十叶派伊斯兰教既是革命的又是无为的。在伊斯兰教历史的最初几个世纪中，十叶运动曾威胁到哈里发国家的稳定，并成为倭马亚王朝倒台的催化剂。然而，十叶派教义的许多内容后来安于一种非政治性的无为主义，并因为一种期待第十二代伊玛目最终复临人间的弥赛亚式的信仰而被强化了。因之十叶派伊斯兰教，如同所有的宗教传统一样，能够对之作多重不同的诠释。在 70 年代的伊朗，十叶派教义由无为主义转向革命的行动主义。

公元 680 年十叶派力量和殉教者侯赛因在卡尔巴拉为哈里发叶基德的军队所败，这一在十叶派历史上的范式性事件，带上了特殊的意义，它为伊朗革命提供了一个激励的模型。侯赛因的殉教为作为一种抗议运动的十叶派伊斯兰教提供了一种象征，在这一运动中一个人数很少的宗教党派为反对占压倒优势的邪恶力量而进行搏斗；它象征着善与恶，真主的力量与撒旦的力量，被压迫者与压迫者之间的战斗和被剥夺遗产者的暴动。在许多的十叶派信徒看来，国王及其占压倒优势的军队，代表着腐败和社会非正义的邪恶势力。像侯赛因及其力量一样，遵循正道者有宗教的权利和义务以暴动来反对其现代的叶基德，举行一场圣战以恢复真主的法律和社会正义。在真主的道路上（为真主和国家!）自我牺牲乃至死亡，被人们坦然地接受下来，因为在为真主的斗争中而死将成为一名殉教者，并获得永恒的奖赏。

一个伊朗还是许多伊朗?:多样性和差别性

政治光谱中异质的许多团体,从世俗主义者到伊斯兰行动主义者,从自由民主主义者到马克思主义者,在伊斯兰的保护伞下汇合到一起。可是在看似统一的目的——反对国王和一种更多地植根于本地的现代性的愿望的下面,存在着多种不同的宗教、政治观点和互相竞争的议事日程。政治反对派的范围,从那些对于他们来说一种伊朗-伊斯兰的替代仅仅意味着伊朗的文化遗产和价值的人们,到那些希望看到伊斯兰国家和社会的建立的人们。类似的差异也存在于那些对伊斯兰承诺义务的人们的中间。教士阶层和一般信徒之间在伊斯兰意识形态上,在对新的政治秩序及其领导作用的看法上,存在着尖锐的分歧。这方面最明显的表现莫过于阿亚图拉霍梅尼与阿里·沙里亚蒂博士的二元对立——霍梅尼体现了教士的权威和权力,而沙里亚蒂和其他伊斯兰现代主义者们则体现了一种远非教士的,革新的、创造性的、改革的路途。这些分歧在革命以后将会表现出来。

随着公众的政治抗议和示威于1978年达到顶点,国家的镇压措施也同样如此。9月8日,在黑色的星期五,事件在德黑兰达到顶点。由于无法打破民众示威,军警们从武装直升飞机和坦克上向7万5千多人群开枪射击,许多人不会忘记这些武器是从西方购买的并由西方培训的伊朗军人操作。黑色星期五是这场革命的转折点:白领和黑领工人,传统和现代的中产阶级,城市居民和乡村农民,都涌入反对派的行列,并从事政治行动。那些穿着现代服装的妇女们现在也加入到他们的更加传统的姊妹们一起,后者披戴着面纱作为抗议国王的一种象征,因为国王的现代化方案一度企图禁止面纱。

在12月,在这一缅怀侯赛因殉难的神圣的禁月期间,伊斯兰教的象征和仪式与当代政治现实相结合,作为宗教游行的仪仗

队，演变为一场抗议示威。在德黑兰，将近200万人要求推翻和处死国王，创建一个伊斯兰政府，要求霍梅尼返回伊朗和领导这场革命。1979年1月6日，国王在广泛流行的不同政见和暴力的打击下，感到无法指望其不断开小差的军队，加之发现保护他的美国人对他的支持发生动摇，只好离开伊朗。

从君主制到伊斯兰共和国

胜利的异常兴奋和革命团结的意识证明正在消退。只有很少的伊朗人对伊朗伊斯兰共和国初期展现其结果的事情有心理准备。这是一个革命的时代。由于历史和文化的诸多原因，伊斯兰教曾经是政治动员最有效的工具。可是随着国王的倒台，人们在世界观和利益上深刻的分歧迅速地表面化了。很少有人对即将到来的权力之争有心理准备。那些盼望毛拉们将会平静地返回自己的清真寺或安心在新政府周围发挥顾问作用的人们开始突然猛醒。

霍梅尼对国王的批评和谴责，他对新的和正义的政治和社会秩序的呼唤，被限定在宗教文化范畴的框架之中，不同于国王的许多其他的批评者们，因而掩盖了业已存在的在世界观和议事日程上深刻的分歧。况且，他在巴黎和在他返回德黑兰之后最初日子里，他身边的顾问们包括受到阿里·沙里亚蒂影响的一些现代的世俗主义者。尽管反对派有共同的敌人（国王、巴列维专制主义和外国控制）和共同的目的（一个更加公正和平等的政府），对政府的具体形式或者甚至其领导作用，则未有形成一致意见。

很少有人熟悉霍梅尼关于伊斯兰政府的性质的著述。特别是，他对直接的教法学家统治的信念，以及由一位法学家或伊斯兰教法专家监护或主持政府的说法，既不是著名的十叶派教义之一，也没有在伊朗的既定的宗教权力机构中间取得广泛的支持。因此，很少有人预见到他和乌里玛将在他们所创建的一个由教士主宰的伊斯兰政府中进行控制。这一教义的含义只能有待在

1979 年以后的时期实现，其间霍梅尼肯定了作为伊朗政府监护人的作用。

从 1979 年 2 月开始运作起，伊朗伊斯兰共和国临时政府目睹了一场温和主义者与好斗分子之间的斗争。国王及其现代世俗精英的权威主义被作为监护人的伊玛目及其追随者的权威主义所代替。引起这场革命的联合阵线在一个新权威主义的快速和经常是粗暴的决断之下走向解体。不仅巴列维官员及其支持者们，而是所有同新的“教士专制”存在分歧的人——面向世俗和宗教的人，一般信徒和教士，妇女和宗教少数派别——都感觉到了被革命卫队和法院熔化的伊斯兰司法的快速活动的臂膀。监狱再次人满为患，终审和处决严重失控，以至霍梅尼不得不亲自干预，警告人们反对这种过度行为。伊斯兰共和国的第一任首相马赫迪·巴扎尔甘由于厌恶而辞职；第一任民选总统巴尼沙德尔逃跑到法国；曾在政府中出任多种要职的萨迪克·戈布扎迪因参与一个被断言为暗杀霍梅尼的阴谋而被处决。他们全都是霍梅尼的门徒。那些不接受霍梅尼“教法学家统治”教义的宗教领袖们遭到教士伙伴们的追捕和骚扰。阿亚图拉沙里亚蒂·马达里，一位以其学识和虔诚而受人尊敬的高级阿亚图拉本人在 1982 年春季被剥夺了职权。

伊斯兰学者（乌里玛）及其支持者们巩固了他们对政府、议会、司法、传媒和教育的控制。伊朗的革命已经成功地体制化了。政府净化（政治组织、军队、司法、教育机构和政府官僚机构）、控制了传媒，对持不同政见的教职人员进行恫吓，从而严厉地限制了反对派。同样地，文化革命在学校和传媒中受到鼓励并实现了体制化，而替代性的观点则受到限制或压制。正如国王曾试图强制规定着西装一样，如今则在大街上、政府办公室和大学里实施伊斯兰服装法规。

教职人员和一般信徒的不同政见的声音被持批评态度的、忠

于职责的人数众多的教士和一般信徒的声音所压倒。好斗的教士得到了“伊斯兰共和国世俗阶层（一般信徒）”的支持，后者接受教士的统治，供职于政府部门，充实到官僚机构中许多关键的职位中去。[①] 他们大部分具有共同的社会地位（中下等阶级和巴扎利商人家庭）和教育背景（科学和医学专业的第一代大学毕业生）。[②] 这样，伊斯兰共和国是以忠诚于伊玛目和革命的由教士和一般信徒组成的联盟为基础，尽管在观点和政策上存有分歧。

伊斯兰威胁：伊朗的革命输出

革命的体制化伴之以另一个目标：输出伊斯兰革命。惧怕伊朗的革命输出在10多年的时间内一直主宰着中东政治的许多内容。[③] 它对穆斯林世界和西方产生了重要的冲击：

> 对于一些人，它一直是鼓舞和动力的源泉；而对于另一些人，革命的伊朗象征着对中东的稳定和西方安全的一种不祥的威胁，因为它与恐怖主义、扣押人质、袭击使馆和鼓励革命活动相联系。的确，对里根政府来说，伊朗看来已成为世界范围的恐怖主义和革命的同义词。[④]

在革命后时期的歇斯底里的气氛中，既然断言伊朗的威胁，

① 赛义德·阿米尔·阿杰蒙德：《头巾代替王冠：伊朗的伊斯兰革命》，第164页，纽约：牛津大学出版社，1987。

② 《头巾代替王冠：伊朗的伊斯兰革命》，第164页。

③ 关于伊朗革命的全球影响及其对美国对外政策的含义，见约翰·埃斯波西托编辑《伊朗革命：它的全球影响》，佛罗里达国际大学出版社，迈阿密，1990。

④ 约翰·埃斯波西托和J.P.皮斯卡托里：《伊朗革命的全球影响：政策分析》，同注③引书，第317页。

因而欲把事实与杜撰区分开来，这对于西方及其盟友来说即使不是不可能的，也证明是相当困难的。一切革命的震惊——这一革命使不可思议的事情变成了现实——导致某种过度补偿的结果，那就是通过伊斯兰激进主义和极端主义的镜头来观察伊朗的国内政治和对外政策。在国内不宽容的伊斯兰化辅之以遍及世界范围的威胁。对“其他的伊朗”以及原教旨主义企图传播革命的恐惧，不仅在穆斯林世界而且在整个第三世界是由下述因素所激发：霍梅尼的伊斯兰共和国的公开的言辞和宣传，“扣押美国人质的暴行”（占领美国使馆、扣押使馆人员），十叶派在海湾地区的骚乱，以及来自西方和穆斯林政府对激进的原教旨主义危险的警告。穆斯林世界的许多人，特别是其他的伊斯兰运动最初的反应，仅仅是强化了一个准备威胁世界的扩张主义的伊斯兰革命的形象。有时当人们出自不同的理由谈到，霍梅尼讲话时全世界都在听——这一说法似乎并未有多少夸张的成分。

革命的伊斯兰的输出源自阿亚图拉霍梅尼的意识形态世界观，一种对伊斯兰教的解释，其特点是把一种植根于宗教牌号的伊朗民族主义与对通过宣教、典范和武装革命来传播伊斯兰教的跨国特征和穆斯林的全球使命的信念结合在一起。鼓励和传播伊斯兰教是一种基本的外交政策目标，这一目标反映在伊朗伊斯兰共和国的宪法中，反映在激励人们“在国内外使革命永久化”[①]的主张中。霍梅尼主张采取和平手段诸如布道、宣教以及对峙和武装斗争：“我们想使伊斯兰教传播到各地……倘若各国政府屈服并遵循伊斯兰教教义行事、支持伊斯兰事业的话；如果不是这样，则必须无所畏惧地与他们战斗。”[②]

① 《伊朗伊斯兰共和国宪法》，《中东杂志》34（1980）：185。

② 阿亚图拉霍梅尼的言论，转引自约翰·埃斯波西托和皮斯卡托里：《伊朗革命：它的全球影响》，第322页。

宗教指导部因提供宣教人员和宗教出版物，指导举办来自海外的伊斯兰学者（乌里玛）的会议并向国外散发宣传品而受到人们的指控。与此同时，阿亚图拉霍梅尼和伊朗伊斯兰革命之声电台号召海湾地区和全世界的穆斯林起来反对本国政府。霍梅尼谴责海湾地区的君主制政体和其他的伊斯兰政府，因为君主制是非伊斯兰的，也因为它们与美国有密切的联系，一种他讽刺性地以“美国的伊斯兰教”加以断然否定的影响。

伊朗革命对其他穆斯国家的影响有很大的不同。在两个国家——黎巴嫩和巴林，它的干预是直接的、可感知的和巨大的。在其他许多的国家，其影响是间接的、鼓舞性的和动力性的，表现为激励和肯定从埃及到菲律宾南部现存的伊斯兰政治倾向并刺激政治思想。尽管在大部分情况下是间接性的，伊朗的影响往往因为不成比例的传媒报道，因为穆斯林政府利用伊朗威胁的倾向而被夸大——这些国家政府把伊朗威胁作为一个借口以贬低或镇压国内的伊斯兰反对派，作为一种手段以鼓励获取来自西方的援助。

政府内部的分裂

对国王的受西方启迪的现代化方案的批评和解除对穷人压迫的呼唤，已经证明是反对派的一个共同的基础，但革命后实施伊斯兰秩序的企图披露了许多意识形态和政策上的分歧。伊斯兰教被用来确证国家对经济和私有部门自由的控制。尽管所有人都接受伊斯兰教法的权威，互相竞争的“伊斯兰的”政策仍然导致在宗教法律诠释上和互相冲突的利益上的分歧。一些人坚持认为，必须从传统的伊斯兰教法中或以其明文，即以过去的法律解释或规定为基础来寻求答案。另一些人争辩说，新的问题需要对真主启示的新的解释。混乱和迟疑不决成为确定基本社会改革图谋时的根本特征。议会的大多数谋求实施一场社会革命。政府通过了

法规来控制价格和市场，实现许多工业部门、银行和外贸的国有化，没收城市土地供穷人和无家可归者使用。此外，还实现了农业土地的一项主要的重新分配。然而，商人——他们是这场革命的主要的财政支持的来源——和地主，包括具有强烈的政治家兴趣的教士领导阶层和高级教士反对采取这样的措施。监护人委员会（由伊斯兰教法专家们组成，有权决定议会通过的法规是否符合伊斯兰教信仰）投票否决了许多改革立法。

尖锐的政治分歧于1988年两伊战争结束后引起。那场战争，一方面在人员和经济损失方面造成灾难性的后果，同时也为伊朗严重的经济问题提供了一个借口，减弱了对政府的批评，动员了对政府的支持。由于未能打赢战争而引起的幻灭感，战争对经济实力的损耗，生活质量的总体下降，以及愈益增长的公众不满情绪——所有这一切都因为政府内部围绕国家重建和输出革命战略问题的思想分歧而加剧。

实用主义营垒倾向于采取一种国家重建和寻求与西方关系正常化的政策，尽管美国仍然是一个特殊的问题。伊朗的革命输出将只通过范例来进行而不采取政治干预。激进分子或革命的纯洁分子否定与西方关系正常化的任何谈判，认为从国际革命的政治行动主义的任何撤退都是为依附西方再度打开门户。

1989年2月，由于霍梅尼呼吁处死《撒旦诗篇》的作者拉什迪，风浪突然逆转。拉什迪事件为激进营垒提供了一个问题，借以抵消实用主义派别的上升势头，促使霍梅尼在国际上重新肯定其伊斯兰领导作用，动员战斗热情以捍卫伊斯兰教，并分散了人们对伊朗紧迫的社会经济问题和愈益增长的社会不满的注意力。

尽管彼此之间存有分歧，但1989年6月霍梅尼的去世并没有引起实用主义者与激进分子之间灾难性的权力斗争。他们封闭了内部争论以保障顺利过渡，从而使他们的敌人的希望落空。哈

希米·拉夫桑贾尼和阿亚图拉哈梅内伊以关键的游戏者的姿态出现于政治舞台上。拉夫桑贾尼当选为伊朗的新总统，专家大会选举前总统哈梅内伊为伊朗的“监护”教法学家。伊朗的新领导阶层开始了一种更灵活的进程，他们为经济重建和与国际社会的外交和经济联系的正常化而共同工作。拉夫桑贾尼砍掉了伊朗对黎巴嫩的更加激进的十叶派小派别的支持，寻求释放被扣押在黎巴嫩的美国人质，着手恢复与西方的外交关系和经济联系。

在将近20年的时间内，伊斯兰教再度以政府合法性和国家发展的一种资源的面貌出现了。国家建设需要一条清晰的世俗道路和方向的偏执信念在整个穆斯林世界受到挑战。如我们所看到的，各国政府诉求伊斯兰教以增强其权威、抑制民族主义，并使其政策和计划合法化，增加民众的支持。然而，对国家层次的当代伊斯兰政治所作的回顾，使人们对总体的伊斯兰威胁的认识提出了质疑。国家层次对伊斯兰教的实施有显著的区别，表现在政府的形式、国内计划和对外政策等方面。君主、军事统治者、总统和教职人员都有执掌政府的事例，其差别性如同在沙特阿拉伯保守的君主制、利比亚的社会主义民众国、伊朗的教士共和国以及苏丹和巴基斯坦的军政权之间所显现的。在某些特定的国家内部，互相竞争的声音和团体都以伊斯兰的名义来角逐权力。况且，对伊斯兰的诉求也可以是把双刃剑。那些握剑者同时也在冒风险，因为人们可以用伊斯兰尺度来衡量他们，质疑和推翻他们。尽管国家操纵和利用伊斯兰教可以拓宽支持统治者的基础，但它也能遭致伊斯兰教的和世俗的批评。萨达特和卡扎菲对伊斯兰教的诉求愈益把他们自己置于同伊斯兰组织狭路相逢的境地。

在国际上，伊斯兰国家并不必然地导致统一联系的增强或一种泛伊斯兰威胁。“信仰者总统”萨达特毫不迟疑地支持伊朗国王，并谴责阿亚图拉霍梅尼是疯子。埃及转向伊斯兰教并未能阻止伊斯兰会议组织或阿拉伯联盟和大部分阿拉伯和穆斯林国家政

府在埃及签署戴维营协议后继绝了与它的外交关系。卡扎菲倾向伊斯兰的时期也正是他与萨达特的埃及和尼迈里的苏丹关系冷淡时期。一个应当记取的教训是：尽管伊斯兰教能够影响一个穆斯林国家对更大范围的合作或外援的态度，但在大部分情况下，民族利益仍然是超越性的决定因素。这一点也可以用来说明面向伊斯兰的政府与西方之间多种多样的关系这一事实。萨达特的埃及，尼迈里的苏丹，齐亚·哈克的巴基斯坦和法赫德国王的沙特阿拉伯全都与美国有密切的联系，而卡扎菲的利比亚和伊朗则经常是属于美国的最严厉的批评者的范围。特殊的领导人和特殊的情况而非伊斯兰教影响政策的事例，可以在苏丹和巴基斯坦见到。在苏丹，伊斯兰政府已由尼迈里和最近的欧麦尔·巴希尔所引进。前者享有与美国密切的关系，而在后者领导之下关系却明显地恶化了。

从上面强加伊斯兰教引起了许多问题：谁的伊斯兰？什么样的伊斯兰？缘何是一种负面的伊斯兰？对第一个问题的回答是：伊斯兰——像所有的意识形态，世俗的和宗教意识形态的一样，可以是一种正面的社会力量。它也可以为专制者和政客所操纵，也可以为伊斯兰运动所操纵，如我们在下一章里将会看到的。伊斯兰教的性质和实施是否只能留归统治者或议会程序来决定？在大多数情况下，统治者和政府总是利用伊斯兰教，如同他们利用其他的意识形态一样，以稳固权力而不是促进政治参与。国家元首（国王、将军、前军官们）发现它是一个有用的工具。与此同时，教职人员中的许多人则自视为伊斯兰教和当代伊斯兰组织的保护人，并寻求他们掌握权力的机会。可是，在穆斯林世界愈益出现了更大的政治参与的要求，这意味着不是仅仅靠强有力的统治者来行使统治权，而是通过选举的议会机构来行使统治。

为了回应第二个问题即“什么样的伊斯兰?”，建立一个更多地面向伊斯兰的社会的呼唤和迄今为止所进行的实验，也引起了

关于伊斯兰复兴和改革的性质和方向的问题。在国家和社会层面上实施伊斯兰教将是一个恢复或改革，一个复活过去的教义和法律或重建植根于信仰但适应今天变化了的生活环境的新模式吗？这个问题当我们在观察伊斯兰教法时是清楚的。对于许多人来说，国家的伊斯兰特征是靠伊斯兰教法的实施来决定的。可是，不同的解释太多。在一些穆斯林看来，这仅仅意味着对古典的或中世纪的律法予以全面的重新应用。另一些人则争辩说，正如在伊斯兰教最初几个世纪定型的律法是真主启示和人类解释的产物一样受历史和社会政治背景的制约，所以今天的穆斯林也必须将那些恒久不变的东西与需要重新诠释和改革的庞大的法律规定本体区别开来。传统主义与现代改革者之间的战斗是所有信仰都曾经历过的战斗，这一战斗当其结果将被不仅应用于个人而且应用于公共生活领域时，问题就变得更加尖锐了。

最后，这些问题即“谁的伊斯兰？”和“什么样的伊斯兰？”的意义，集中地表现为“缘何是一种负面的伊斯兰？”的意义。在穆斯林世界内部和外部的许多观察家看来，伊斯兰教在政治上的实施，经常看来较少是一个激励、复兴和统一的进程，而更多地是政治与社会操纵和控制的一种手段。更加流行的东西并非社会和政治改革以及对人权的更充分的强调，而是限制性的法规、总结性的法院、伊斯兰教的刑罚和税收。不论企图自上而下地实施伊斯兰教的统治者还是希望自下而上地这样做的民众运动，都愈益受到各自社会中那样一些人的挑战，他们问道：“一个面向伊斯兰的国家和社会如何能够在诸如政治自由化和参与、社会经济改革和文化真实性问题上较之世俗政权更加有效。换言之，把问题提得更尖锐些，选择只是在世俗的和伊斯兰的独裁制度之间吗？

第五章　伊斯兰组织：真主的战士

现代伊斯兰组织始终是这场蓬勃的伊斯兰复兴运动的驱动力量。在西方政府以及穆斯林世界的许多政府的视觉中，伊斯兰组织一直是聚焦点或伊斯兰威胁的体现。一些人认为，伊斯兰运动体现了对那些腐败的、力不从心且又缺乏效率的政权的可靠替代。而对另外的许多人来说，伊斯兰运动组织是破坏稳定的一股力量——就像那些为获得权力而不择手段地蛊惑人心的政客。以真主党、圣战组织、真主军和“救出火狱”等组织为名称的团体所搞的暴力和恐怖主义形成了热衷于仇杀和无休止地嗜好暴力的宗教狂形象。安瓦尔·萨达特的被刺，在黎巴嫩扣押人质以及劫持飞机事件等象征着“神的暴怒的话题”家喻户晓。[①] 可事实远比人们通常想象的复杂得多。大多数伊斯兰组织将会宣称：如蒙允许，他们将在现存的政治体制中做起，并通过自下而上的渐进变革来谋求改变现政权。今天，许多伊斯兰组织支持政治自由化和民主化。他们的成员参与选举，并在立法机构和内阁中从政。

由于伊斯兰运动在穆斯林世界的政治中，在西方政府的计划、安排和对策中已经发挥、并将继续发挥中心作用，了解这些运动的性质、活动以及对伊斯兰运动和伊斯兰威胁作出估计就显得至关重要。

---

① 洛宾·莱特：《神圣的愤怒：战斗的伊斯兰的愤怒》，西蒙和舒斯特公司，纽约，1985。

尽管伊斯兰复兴和伊斯兰运动贯穿于伊斯兰历史，从某种意义来看是历史上复兴循环的一部分，但今天的大多数伊斯兰运动在领导权、意识形态和组织上不同于以前几百年内的伊斯兰运动。因为它们是现代的，而非传统的。如果我们把原教旨主义称作是回到伊斯兰教基础，《古兰经》和先知的榜样以振兴社会，那么今天的伊斯兰运动是新原教旨主义，或新复兴主义，因为它们探究伊斯兰的根源，不是简单地照抄过去，而是对新时代的回应。

穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会

如想了解现代伊斯兰运动的源渊和性质，那么，要着重注意的是有那么两个组织支配了20世纪穆斯林世界的舞台。当代伊斯兰行动主义尤其要归咎于穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会的思想和组织范型。这两个组织的缔造者和思想宣传者，哈桑·班纳和赛义德·库特卜（兄弟会）和毛拉拿·阿卜·阿拉·毛杜迪（促进会），对波及整个穆斯林世界的伊斯兰运动的发展有着不可估量的影响。他们的确是当代伊斯兰复兴思潮的先锋或缔造者：其思想和方法都被从苏丹到印尼的穆斯林们所研究和模仿。

哈桑·班纳（1906～1949），一位学校教师，早先是伊斯兰现代主义者拉希德·里达的弟子，于1928年在埃及建立了穆斯林兄弟会；而毛拉拿·阿卜·阿拉·毛杜迪（1903～1979），一位记者，1941年在印度组织了伊斯兰促进会。[①] 当埃及和印度的穆斯林社团处于危机时，这两个运动在30年代和40年代中开

① 理查德·米切尔：《穆斯林兄弟会组织》，牛津大学出版社，纽约，1969；查尔斯·亚当斯：《毛杜迪和伊斯兰教国家》，载约翰·埃斯波西托主编《伊斯兰复兴之呐喊》，第5章，牛津大学出版社，纽约，1983。

始兴起并有了发展。它们责怪欧洲帝国主义和西方化的穆斯林的统治对当代许多问题负有责任。

在埃及，兄弟会对欧洲帝国主义以及当时埃及社会的弊病的批判得到宗教人士和西化的、具有世俗倾向的社会精英们的积极响应。巴勒斯坦的阿拉伯人被战败，以色列国在英国和美国的支持下而成立，埃及对摆脱英国占领上显得继续无能为力，以及众多的失业、贫困和腐败使得人们对自由民族主义所抱的最初信念动摇了。穆斯林兄弟会成员在1948年巴勒斯坦战争和1951年苏伊士运河危机中的积极参与使得他们作为埃及的爱国者一代和阿拉伯民族主义者的名声大大上升。

在南亚，毛拉拿·毛杜迪目睹了奥斯曼帝国的垮台和拯救该帝国因在第一次世界大战中支持德国而遭到英国和法国肢解的哈里发运动的失败。南亚的印度独立运动中高涨的印度教自我意识使得毛杜迪察觉到穆斯林力量的持续削弱以及对穆斯林社团和伊斯兰教所构成的威胁。毛杜迪指责欧洲殖民主义和现代民族主义的出现，认为后者是外来的和源于西方的思想，它并没团结人民，恰好相反，分裂了人民。以基于语言、部落和民族基础上的更微弱、分散的认同感取代了普世的或泛伊斯兰的理想和团结。

哈桑·班纳和他的同代人毛拉拿·毛杜迪都是虔信的，且受过传统的伊斯兰背景的教育以及当代西方思想教育的人。两人都发觉他们的社会由于依赖西方而在政治上软弱，文化上游异。两人在早年时代都是反殖民主义的民族主义者，想把宗教复兴主义引导到恢复国内外的穆斯林社团。作为组织的发起者和思想宣传者，两人都以18世纪的伊斯兰复兴运动，诸如沙特阿拉伯的瓦哈比运动和19～20世纪的伊斯兰民族主义者前辈为楷模，关注于穆斯林社会的、复兴主义的模式，其复兴主义和改革主义世界观强调组织作用和社会政治行动主义。他们并不简单地倒退到过去，相反，向现代社会提供了思想意识和

组织上的伊斯兰反应。[①] 哈桑·班纳和毛拉拿·毛杜迪将伊斯兰复兴主义传统的逻辑和观点施加于并重新应用于20世纪的穆斯林社会的社会历史环境中。在某种真实的意义上，他们为振兴社团的宗教和社会政治提供了对伊斯兰的现代解释和规范，从而把伊斯兰现代化了。然而，他们完成这项任务并没有靠纯洁伊斯兰文化衍生物或非伊斯兰信念、非伊斯兰价值，或通过恢复社团早期的实践，尽管这些东西都是实在的。他们自觉地重新应用伊斯兰的资源和信念，重新作出解释以解决当代现实问题。所以，他们在方法上不同于伊斯兰现代主义，他们把伊斯兰现代主义等同于伊斯兰的西方化。如果说伊斯兰现代主义者们为维系与伊斯兰的适应性将其采用西方的思想和制度合法化，班纳和毛杜迪则寻求产生一种新的综合物：以伊斯兰源泉为起点，找到要么是伊斯兰的同等物，要么是伊斯兰传统以解决政府观念、立法改革、群众参与和教育改革等问题。

哈桑·班纳和毛拉拿·毛杜迪持有一种共同的反西方帝国主义的观点。他们深信西方帝国主义对穆斯林社会不仅是政治和经济上的威胁，而且也是文化上的威胁。西方化直接威胁了穆斯林的特征、独立和生活方式。确实，他们认为西方在教育、法律、习俗和价值观念上的宗教文化渗透从长远来看比政治干涉更加有害，因其本身危及了穆斯林社团的生存和认同。要不惜一切代价地避免模仿西方和依附西方。兄弟会和促进会都宣称伊斯兰是一种自足的、囊括一切的生活方式，是可以取代西方资本主义和马克思主义的一种意识形态。这两个组织不谋而合地行动，建立机构，从事政治和社会行动主义。

尽管他们对西方化持有敌意，他们并不反对现代化。哈桑·

① 约翰·埃斯波西托：《伊斯兰与政治》，第130～150页，叙拉古大学出版社，纽约，1991，第三版。

班纳和毛拉拿·毛杜迪都致力于现代组织和机构建设，提供教育和社会福利服务，并使用现代科技和大众传媒宣传其学说，动员群众的支持。尽管植根于伊斯兰教启示和源泉，他们的信息本身是为20世纪的听众所发出的。这些信息探讨了现代化的问题，分析了伊斯兰和民族主义、民主、资本主义、马克思主义、现代银行、教育、法律、妇女、职业、犹太复国主义和国际关系等联系。毛杜迪较之于班纳更广泛、系统地著书立说，试图证明伊斯兰教和生活所有方面的宽泛关联。他的讨论范围反映了他的一整套观点：伊斯兰教与国家、经济、教育、革命和妇女的关系。

班纳和毛杜迪对伊斯兰教史和伊斯兰传统的重新解释虽有不同，但这种重新解释产生了一种共同的世界观，它激发和引导了许多面向伊斯兰的现代社会道德改革运动。它不仅制约着两个组织，而且还影响了而后数十年中整个穆斯林世界兴起的伊斯兰运动。

以下是班纳和毛杜迪意识形态世界观的一些基本原则：

①伊斯兰为个人和集体的生活，为国家和社会构建了无所不包的思想体系。

②天启的《古兰经》和先知穆罕默德的榜样（逊奈）是穆斯林生活的基础。

③基于《古兰经》和先知的模范行为的伊斯兰教法（沙里亚、真主的路径），是穆斯林生活的神圣蓝图。

④穆斯林通过实施真主的教法、忠实于重建真主的权威，将带来伊斯兰社团（乌玛）的成功、力量和财富：其奖赏既是现世的，也是永久的和后世的。

⑤穆斯林社会的软弱和唯命是从肯定归因于穆斯林的缺乏信仰。他们背离了真主启示的道路，相反，遵循着西方或东方的世俗的、唯物主义的意识形态和价值，也就是效法资本主义或马克

思主义。

⑥要恢复穆斯林的骄傲、力量和统治（即昔日的伊斯兰帝国和文明的光辉），就必须回到伊斯兰去，必须重新实施真主的法度和对国家及社会的指导。

⑦应用和装备科学技术必须在伊斯兰规定和指导的范围内，以避免穆斯林社会的西方化和世俗化。

兄弟会和促进会都只看到了两种选择：黑暗或光明，撒旦或真主，无知（非伊斯兰）或伊斯兰。兄弟会和促进会的中心思想就是：它们相信伊斯兰教提供了神圣启示，以及指明了替代西方资本主义和以苏联为代表的马克思主义的第三种选择。

这些现代宗教社会的创始者们利用和重新解释经典和传统。过去的激情和连续性伴之以对现代化要求的回应。以往和现在的这种结合不仅为他们对伊斯兰教的重新解释所显示，而且为他们的组织和行动所显示。在组织上，兄弟会和促进会都以先知穆罕默德为榜样（还为17至18世纪的复兴运动所模仿），集合一批为建立真主法度统治的社会而奋斗的仁人志士。他们将成为穆斯林社会中的先锋和正义的团体：为真正的伊斯兰改革或革命，把社会拉回到伊斯兰正道的蓬勃的中坚力量。

这两个组织都从清真寺、学校和大学中发展学生、工人、商人以及青年专业人员为成员。这些成员绝大多数来自城市，来自中产阶级和中下阶级。向这些人宣传、解说更有效果。目标是造就新一代的受过现代教育但以伊斯兰为指导的领袖，并在社会的各个方面发挥作用。然而，当班纳致力于发展一个基础广泛的民众运动时，毛杜迪的促进会则日益成为一个宗教精英组织，其首要目的是训练那些将要掌权的干部。发动一场伊斯兰革命以成立一个伊斯兰国家和社会是最终必需的。但是，这场伊斯兰革命将首先是一场社会革命，而不是暴力的政治革命。一个伊斯兰国家的建立首先需要通过渐进的社会变革来实现社会的伊斯兰化。这

两个组织都提倡一个伊斯兰的方式以取代保守的宗教领袖和现代的、世俗的、以西方为方向的精英分子。作为一个宗教阶层，乌里玛一般被认为是落后于时代的，它对伊斯兰教的僵化运用，以及它对政府的唯命是从是使伊斯兰社会落后的主要原因。而现代主义者则由于盲目地崇拜西方而被看作是出卖了穆斯林社会的灵魂。

尽管这些组织迅速地谴责帝国主义的邪恶和西方的文化威胁，但兄弟会和促进会都认识到：穆斯林所处的困境首先还是穆斯林本身的问题，且为那些不能完全地遵照伊斯兰教准则行事的穆斯林所引起。穆斯林的首要任务就是纠正错误。重建社团以及重新解决伊斯兰和西方之间力量的平衡，必须从号召或邀请全体穆斯林全面地恢复或重新摆正他们的信仰做起，也就是在安拉的正道上获得新生。兄弟会和促进会这两者都重新强调和解释“达瓦”（召唤）的概念。伊斯兰召唤有两个方面：邀请非穆斯林皈依伊斯兰教；号召那些生来即是穆斯林的人成为优秀的穆斯林。这两个组织都关注于后者，即个人和社会的转型（伊斯兰化）。只有通过社会革命，伊斯兰和穆斯林社团的重振威风才能得以实现。当兄弟会和促进会通过学校、出版物、讲经、社会服务以及学生组织传播它们对伊斯兰的解释时，它们将宗教义务、现代知识和科技、行动主义结合在一起。

新复兴主义和西方

如同世俗的和伊斯兰的现代主义者们一样，班纳和毛杜迪都承认穆斯林社会的弱点，变革的需要，和科学技术的价值。然而，他们批评世俗的和伊斯兰现代主义者们过分地依赖于西方，这是穆斯林社会软弱得以持续的原因。一方面，世俗主义者将宗教和社会分离，并把西方奉为发展的模式。“就在不久以前，作家、知识分子、学者和政府都把欧洲文明的原则捧得很高，……

采用西方的风格和举止。”[①]虽然世俗的穆斯林领袖反对殖民主义的政治，但他们实质上被看作是西方文化殖民者的本地代理人。另一方面，伊斯兰现代主义者也受到他们的批评：现代主义者热衷于证明伊斯兰和现代性的适应性，他们采用和依赖于西方价值，从而生成了西方化的伊斯兰。

> 在歪曲和误导的狂热中，这些人全部为他们所认为的伊斯兰事业效力，他们总是非常吃力地证明：伊斯兰本身包含了当代社会、政治思想和实践的全部形式和全部内容。……这种态度出自于一种自卑情结，出自于那种信念，即除非我们能够证明我们的宗教类同于现代教义，或与大部分的当代意识形态相一致，否则，我们作为穆斯林就不能争得光荣和尊敬。[②]

与伊斯兰现代主义者们相反，这些新复兴主义者在谴责西方以及强调伊斯兰的完全自足性方面更为果断。他们坚持认为穆斯林不应当向西方资本主义或共产主义（白色或红色的帝国主义）看齐，而应当完全依赖于伊斯兰，这一天启的国家和社会的基础。兄弟会指责说，信仰西方是错位的。西方民主不仅没能制止，反而造成了权威主义（由现代精英操纵群众），经济剥削、腐败和社会不公正。西方世俗主义和物质主义毁坏了宗教、道德、社会和家庭。西方世俗主义的固有荒谬、政教分离将对西方道德的衰弱和最终的垮台负有直接的责任。最后，兄弟会认为：

---

① 哈桑·班纳：《新的复兴运动》，载约翰·多诺荷和约翰·埃斯波西托主编《过渡中的伊斯兰教：穆斯林的展望》，第78页，牛津大学出版社，纽约，1982。

② 阿卜·阿拉·毛杜迪：《伊斯兰教政治理论》，载多诺霍和埃斯波西托编《过渡中的伊斯兰教》，第252页。

尽管阿拉伯国家对西方言听计从，但西方在支持以色列占领巴勒斯坦上出卖了阿拉伯。“巴勒斯坦问题成了攻击美国的起点……其结果就是犹太复国主义和十字军东征的西方帝国主义完全沆瀣一气。”[①] 和伊斯兰现代主义者们恰巧相反，兄弟会和促进会的目标不是将伊斯兰解释成与西方文化相顺应，而是去塑造一种更多地扎根于本地的、正确的伊斯兰国家和社会。其办法就是通过基于“回到伊斯兰原则，……和将现代生活与这些原则相调合，作为最终的社会伊斯兰化”的序幕这样一个振兴伊斯兰的过程。[②]谴责西方并不意味整个地拒绝现代化。班纳和毛杜迪都在西方化和现代化、西方价值观念和现代观念、体制之间作了区分。这样，科学技术以及政治理想的精华部分可以被合理化地吸收，在这一点上，必须有选择性地和谨慎地，而且将那些与伊斯兰悖逆的西方价值观念剔除出去，代之以伊斯兰价值。在最后的分析中，伊斯兰的复兴和改革将不是以理性和世俗主义的手段来实现，而是以真主的启示来实现。正如毛杜迪所指出：

> 我们向往的是在《古兰经》基础上的伊斯兰复兴。对我们来说，《古兰经》精神和伊斯兰教义是亘古不变的。但是它的精神在实际生活领域内的应用则必须经常随着环境的变化以及知识的增长而不断变更。……我们的方法既和近代的穆斯林学者不同，又和现代的欧洲化的人们不同。一方面，我们必须不折不扣地灌输《古兰经》精神和用伊斯兰教义来塑造我们的世界观；另一方面，我们必须彻底地评估过去八百年间在知识领域内的发展和随之发生的生活环境的变化；第三点，我们必须将这些生活法则和思想真诚地与伊斯兰这

① 米切尔：《穆斯林兄弟会组织》，第228～229页。

② 哈桑·班纳：《新的复兴运动》，第78页。

个纲领联系起来，以便伊斯兰再次成为一股蓬勃的力量，成为世界的领袖，而不仅仅是它的追随者。[①]

毛杜迪对民主的态度提供了一个关于其方法的极好的例子。由于伊斯兰的世界观是以真主而不是以人为中心的，一个基于民众主权而不是神启主权的议会民主是不能接受的。毛杜迪拒绝了民主，因为它是西方的民主。这种民主以大多数人的名义允许饮酒和性生活的放荡，是与真主的法度背道而驰的。然而，参与议会政治，或服从于伊斯兰教法，即真主的法度的协商会议则是可行的。这里，班纳和毛杜迪重新解释和利用了伊斯兰教的协商概念（舒拉）来提供伊斯兰的证明。毛杜迪更愿意将伊斯兰制度称呼为“神权民主”，以区别于神权或教士国家。在“神权民主”中，民众的意愿将屈从于或受制于真主的法律。在那些嘲笑他为“宗教权威主义论”的人面前，毛杜迪毫不退缩。确实，毛杜迪并没有设想对真主的绝对权威的服从是剥夺人的自由，而是人的自由受制于真主的权威。因此，毛杜迪把伊斯兰政府或神权民主界定为“伊斯兰极权主义”，在他看来是不成问题的。

激进伊斯兰：殉教者赛义德·库特卜

正如哈桑·班纳和毛拉拿·毛杜迪的意识形态的世界观是为他们所处的社会环境所决定，埃及的伊斯兰复兴主义的思想在50年代后期和60年代中期则成为更好战的，这是穆斯林兄弟会与埃及国家对抗的一个结果。在激进的伊斯兰的代表中，最典型的当推赛义德·库特卜（1906～1966）。由于纳赛尔对兄弟

① 穆罕默德·尤素福：《毛杜迪：一个成形的阶段》，第35页，普世信息出版社，卡拉奇，1979。

会的镇压，库特卜在60年代中更加激进。他将班纳和毛杜迪的思想信念转变成主张武装斗争、排斥一切的革命号召。和班纳一起，库特卜将作为伊斯兰复兴的殉教者而为世人缅怀。

如同班纳一样，库特卜在知识学院（一座由改革者所建立旨在培养现代学科方面的教师学院）中学习。在知识学院中，他开始接触和熟悉西方文学，并同当时众多的青年知识分子一样，成长为西方文化的仰慕者。毕业后，他作为官员任职于公共教育部。那时，他积极参与文学和社会的辩论，很快成为一位崭露头角的作家，出版了诗作和文艺评论作品。库特卜还是一位虔诚的穆斯林，还在孩提时代，他就能背诵整本《古兰经》，并在第一次世界大战结束后的时期，对埃及社会的伊斯兰教和国家等问题，频频撰文。1948年，他出版了《伊斯兰教中的社会正义》一书。在书中，他争辩道：与基督教和共产主义相反，伊斯兰拥有它独特的社会学说或道路，即伊斯兰社会主义。伊斯兰社会主义既避免了宗教与社会分离的陷阱，又避免了无神论的泥坑。

> 基督教仅从精神欲望的观点看待人，由此寻求消灭人类的本能以助长这些欲望。另一方面，共产主义仅从人的物质需求的观点看待人；它不仅从纯粹的物质角度关注人的本质，而且还关注世界和人生。但伊斯兰把人看作为一个整体，即人的精神欲望离不开他的身体需求，其道德需要不能脱离他的物质需要。它对待世界和生活抱以全面的观点，即不允许两者分割或脱离。这一事实是共产主义、基督教和伊斯兰教之间的主要分水岭。①

① 赛义德·库特卜：《伊斯兰教中的社会正义》，载多诺霍和埃斯波西托编辑的《过渡中的伊斯兰教》，第125～126页。

赛义德·库特卜于1949年启程去美国学习教育组织。这次经历证明是他一生中的转折点。访美后，他成了一个对西方持激烈态度的批判者。他于1951年回埃及后，立即加入了穆斯林兄弟会。虽然库特卜到美国是出于仰慕之心，但他却经历了一阵强烈的文化冲击。这种冲击又驱使他成为日益谨守宗教礼仪，并深信西方文明的道德沦落和西方怀有反阿拉伯人的偏见。他深恶痛绝那些他判断为对阿拉伯人的种族偏见，这反映了他和其他阿拉伯人如何遭遇，以及美国政府和传媒如何支持以色列的。[①] 他对美国社会的性开放和性自由、饮酒的自由、男女在公共场合混合一起的自由深以为丑恶。在他的著述中，他描绘美国人本质上是暴力的，对人的生命不甚重视……，美国教堂与其说是礼拜场所，倒不如说是娱乐中心和性接触的俱乐部。根据库特卜，美国人在性生活方面像原始人，像一位亲口告诉他的美国女大学生的话形容的那样："性的问题不属于伦理范围，而只是生理本能而已。"[②]

50年代，库特卜作为穆斯林兄弟会的主要代言人出现。他的忠诚不渝、才智、好战性以及文风使得他在政府镇压兄弟会的与日俱增的冲突环境中尤其出类拔萃。政府对兄弟会的搔扰以及库特卜在1954年因所称的参与行刺纳赛尔的事件而入狱和受严刑拷打，更增强了他的激进和对抗的观点。在类似于集中营中囚禁的10年中，他不断地写作，完成了《在〈古兰经〉的阴荫下》（一本关于《古兰经》注释的书），以及他的最有影响的伊斯兰思

① 伊瓦尼·哈达德：《赛义德·库特卜：伊斯兰复兴的思想家》，载埃斯波西托主编《伊斯兰复兴之呐喊》，第69页。

② 阿德南·阿玉赫·穆萨兰姆：《赛义德·库特卜的知识生涯成形阶段以及他作为一个伊斯兰教宣教家的出现》，1906～1952年，博士论文，密执安大学，1983年，第225页。另见吉乐斯·克佩尔：《埃及的穆斯林极端主义：先知和法老》，第41页，阿尔·沙基图书，伦敦，1985。

想小册子《路标》。这时，他的思想反映出一种孕育于他的常年监禁和皮肉之苦的新的革命观。他把哈桑·班纳，以及特别是毛拉拿·毛杜迪的思想引导到他们本来的和激进的结论中去。

对库特卜来说，伊斯兰运动存在于一个充满着镇压、反伊斯兰的政府和社会的世界之中。社会分成两大营垒：真主的党派和撒旦的党派。即那些忠于真主的统治和反对真主的统治的人。两者之间无中间道路。受毛杜迪的强烈影响，库特卜强调发展一支先锋队，即由真正穆斯林所组成，置身于腐败和信仰沦丧的社会中的一个集团。伊斯兰运动是一个正义的少数派，飘浮于无知和无信仰的海洋之中。他将穆斯林政府和社会贬低为非伊斯兰的(蒙昧的)，等同于无神论者和多神教徒。由此，伊斯兰教产生前的阿拉伯作为蒙昧的社会这一古典历史名词（蒙昧时期）被专用于谴责非伊斯兰或反伊斯兰的现代社会。对库特卜来说，这是因为伊斯兰的以真主为核心的宇宙被替换为以人为核心的世界。

库特卜坚持认为，一个伊斯兰统治制度的创立是神圣的敕令，因而是必不可少的，而并非仅仅是一种替代手段。[①] 鉴于奉行强权的非伊斯兰政权的现实，库特卜得出结论：在现存的镇压穆斯林政治体制中试图进行改革是徒劳的，圣战是建立一个新伊斯兰秩序的唯一道路。以武装斗争的圣战来保卫伊斯兰而反对不公正成了在现存危机中的全体真正信仰者的必经之路。伊斯兰处于灾难的边缘，它为反伊斯兰的政府、东西方的新殖民主义所威胁。那些拒绝参加圣战或临阵逃脱的穆斯林实质上是真主的敌人。库特卜的推论成了许多激进集团行动的起点。[②] 两种抉择：

① 伊瓦尼·哈达德：前引文，第77页及其他页。

② 克佩尔：前引书；埃曼尼尔·西万：《激进的伊斯兰：中世纪神学和现代政治》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1985；约翰尼斯·詹森：《被忽略的责任：萨达特被刺的教理和中东的伊斯兰复兴》，麦克米兰公司，纽约，1986。

进化论，强调从下面推进的革命变革过程；革命论，以暴力推翻现存的非伊斯兰政权制度——仍然是当代伊斯兰运动的两条道路。

和班纳及毛杜迪一样，对库特卜来说，西方是伊斯兰和穆斯林社会的宿敌，政治和宗教文化的一种威胁。其明显的当前危险不仅来自于西方的政治、军事和经济力量，而且来自它对穆斯林精英的控制，这些精英以外来的标准来统治和指导社会，威胁到了穆斯林社会的灵魂和特性。然而，库特卜比他的前辈走得更远：他宣称穆斯林精英和政府是无神论者，真正的信仰者必须发动圣战去反对他们。

1965 年，由于被指责为图谋纳赛尔的性命，穆斯林兄弟会遭到政府大规模的、无情的镇压。库特卜和其他数名领导人遭到逮捕和处决。数以千计的兄弟会成员遭到逮捕和拷问，而其他成员则转入地下活动，或逃离埃及。

政治行动

穆斯林兄弟会和伊斯兰促进会的政治生涯明白地告诉我们伊斯兰运动的性质，它们在过去和现在的发展。特别是，它们不同的历程突出了这些运动的政治和思想方面的社会政治背景的影响，它们好战的程度，使用暴力的程度。尽管穆斯林兄弟会和促进会初创时是倡导社会道德改革的组织，它们后来深深地卷入了政治，并坚信一个纯粹的伊斯兰国家和社会最终需要国家在实施伊斯兰教法中给予合作和支持。在法鲁克国王统治期间的哈桑·班纳的兄弟会，以及后来纳赛尔政权时期由赛义德·库特卜领导的兄弟会都被拖入与政府的对抗中，而政府则抵制兄弟会的要求。班纳和库特卜作为伊斯兰复兴主义的烈士为人们所缅怀。据报道，哈桑·班纳是为秘密警察所杀害，以报复兄弟会参与行刺法鲁克国王政府中的一名官员。同样，赛义德·库特卜是因所断

言的兄弟会反对政府的大阴谋中的主角而被绞死。

尽管表面上是一个组织，事实上，穆斯林兄弟会内部分裂成几派。班纳死后，再无领导人能享有他的权威了。尽管库特卜的激进论调吸引了更好战的一翼，尤其是心怀不满的年轻人，兄弟会的许多人，包括其领袖或总训导师，都对与政府直接对抗的策略小心翼翼。兄弟会的政治战略仍未得出结果：两种竞争的模式——渐进和革命。尽管一些成员密谋推翻政府，许多老战士则充分了解国家的强大，而主张通过宣传和社会活动来谋求改变。由于兄弟会四分五裂，它不再是对纳赛尔的真正威胁。然而，兄弟会确实为纳赛尔提供了一个方便的手段以转移对他的内政外交的难题的视线："穆斯林兄弟会的新阴谋提供了一只理想的替罪羊，使得领袖能把人民重新团结在他的周围。"[①] 就像我们将会看见的那样，尽管兄弟会在1954年秋被镇压，在1965年似乎濒临消灭，而它在70年代的埃及又重新出现。

毛拉拿·毛杜迪和促进会一直涉足于巴基斯坦的政治；尽管好斗，他们已经参与了政治体制。尽管最初时反对建立巴基斯坦，但在独立以后，毛杜迪和促进会却成了巴基斯坦伊斯兰共和国的主要喉舌，其作用是作为一个政党并为建立一个伊斯兰教国家而施加压力。虽然毛杜迪和促进会领导人不时地和政府对抗，并因政治活动而锒铛入狱，但从整体看来，他们明显地倾向于议会政治。促进会从未在选举政治中取得颇有影响的胜利，但毫无疑问地取得有意义的进展，尤其在齐亚·哈克将军（1977～1988）执政期间。在国际上，促进会的组织在巴基斯坦、孟加拉国、印度、阿富汗和克什米尔存在并积极从事政治活动。毛杜迪的著作在穆斯林世界广为流行，并影响到从突尼斯到印度尼西亚的当代伊斯兰行动主义者，包括赛义德·库特卜。

① 克佩尔：前引书，第31～32页。

很难对班纳、库特卜和毛杜迪的影响作过高的估计。这些现代先驱者的思想和战略继续给予今天的伊斯兰组织的发展和世界观以意识形态上的关键影响。将宗教政治行动主义和社会抗议或改革结合一起，当代的伊斯兰运动代表着所持立场的不同层次：从温和的、渐进的、激进的到革命暴力的；从批评西方的到拒绝、攻击一切与西方有联系的事物。

埃及的当代伊斯兰运动：进化还是革命？

库特卜死后以及穆斯林兄弟会被镇压的5年间，那些曾预言兄弟会从历史舞台上消失的人们都吃惊地看到这个组织又死灰复燃了。令人眩晕的是，纳赛尔时期的副总统及其亲信安瓦尔·萨达特，这个曾坐在军事法庭谴责穆斯林兄弟会，并于1970年在纳赛尔死后继任总统的人成了埃及伊斯兰复兴运动的保护人，他为兄弟会平反昭雪，并促成伊斯兰学生组织的建立。然而，事实证明伊斯兰是把双刃剑，因为萨达特后来被宗教极端分子以伊斯兰的名义刺杀了。穆斯林兄弟会的四分五裂和派别丛生的历史话题、它的极端分子组成的小集团和国家的冲突，为十多年的时期内伊斯兰政治确定了模型。穆斯林组织的大多数（以穆斯林兄弟会为缩影），寻求一条宣传和社会政治行动的渐进道路；而极端分子组成的少数派，诸如“圣战”和“救出火狱”组织则直接地威胁着国家的权威。

穆斯林兄弟会，1970～1991

从1970～1991年期间，兄弟会重建了它的组织，在安瓦尔·萨达特和他的继任者胡斯尼·穆巴拉克执政期间，兄弟会自觉地推行温和的改革政策。最初，许多人看轻了兄弟会，把它看作是虚弱的，失败了的残渣余孽，并由胆小怕事的老人组成。在萨达特执政的最初几年里，这种判断似乎是属实的。政府和兄弟会的

总训导师欧麦尔·蒂尔玛桑尼建立了工作关系。蒂尔玛桑尼为萨达特从监狱中释放。激进派们指责说，兄弟会的领导权因领导人在监狱中的拘禁生活以及与政府配合的态度而被破坏。实际上，兄弟会的温和派占了上风，而年轻成员则因为他们在狱中的经历而变得激进。当然这种激进也是受赛义德·库特卜字面的和好战的重新解释的激励。激进派形成了地下秘密集团，主张以暴力推翻现政权。

兄弟会和萨达特政府一起制定了休战计划。尽管兄弟会仍未被承认为一个政党，但它再次能公开地发挥它的作用，宣传它的思想，出版杂志，建立社会福利和财政机构。曾长期转入地下活动或流亡国外的兄弟会成员如今和他们被释放的同事们再次一起工作。他们继续从中产阶级和中下层阶级中间发展成员：商人、官吏、医生、工程师、律师等。在海湾地区富产石油国家和伊拉克工作的兄弟会成员将他们的收入汇给在埃及的兄弟会组织。沙特阿拉伯也给予资助。在萨达特当政初期，兄弟会较为活跃。它那时还不那么公开地批评政府，而是强调合作。兄弟会的领导层一再坚持避免冲突和暴力，并对伊斯兰激进集团使用暴力采取批评的态度。如果说，1945 年至 1965 年期间兄弟会是以不时的对峙和反政府的暴力为标志，那么 70 年代后的兄弟会在第三任总训导师蒂尔玛桑尼的领导下，则经历了一场目标明确的改造。它明确选择了主张接受政治多元化和议会民主的温和和渐进的政策以实现社会政治变革。由此，兄弟会和世俗的政党和组织结盟，并承认科普特基督徒的权利。即便在 70 年代后期，当萨达特为兄弟会日益增长的独立性（拒绝戴维营协议，拒绝穆斯林家庭改革和对美国、以色列的猛烈抨击）感到大光其火时，兄弟会仍然追求一条批评和施加压力的道路。尽管它对极端集团关注的不少问题给予同情，它仍然坚持拒绝暴力和恐怖主义，并在埃及法律的限度范围内谨慎从事。

在萨达特执政后期，激进集团向政权挑战，最后造成了轰动一时的暗杀萨达特事件。到80年代，兄弟会再次证明它是埃及社团中最有活力的一股力量。它拥有财富和力量。在胡斯尼·穆巴拉克更开放的政治体制下，伊斯兰复兴主义作为伊斯兰的主流的一部分而出现。不能再简单地将它斥责为宗教极端主义，或异己的、边缘化的埃及人组成的激进一翼。复兴主义精神、增长的宗教意识和宗教操守对社会的绝大部分来说是显而易见的，并且已经成为正常化和制度化了。如我们见到的个人宗教的修持，苏非神秘主义的增长，伊斯兰银行、住房投资、社会福利服务（学校、托儿中心、医院和门诊所）、出版社和宣传媒介的扩展。尽管许多伊斯兰协会是非政治性的，可是这些组织和活动都明白无误地指示出对埃及政府不能满足社会需要的政治批评。埃及社会学家沙阿德·易卜拉欣评论道：

> 由此，伊斯兰行动主义这股力量已经开始采取具体的伊斯兰措施来取代国家和资本主义企业的社会经济机构。伊斯兰社会福利机构比国家公益事业的同类机构要管理得更好，更少官僚气味和更讲人情……它们确实更面向基层，更注重效益，而萨达特政权的开放政策下搞的机构却很奢侈。70年代如雨后春笋般建立起来的政府机构只向全国总人口的百分之五中上层阶级提供服务。非政治性的伊斯兰行动主义真正发展了社会经济实体，通过这些实体，伊斯兰行动主义成功地使埃及国家和其他世俗势力相形见绌。①

在穆巴拉克统治的80年代，穆斯林兄弟会再次以最大和最

① 沙阿德·埃丁·易卜拉欣：《80年代的埃及伊斯兰行动主义》，《第三世界季刊》，第643页，1988年4月。

强壮的伊斯兰组织出现，并依赖于社会的和政治的行动主义。他们经管着一个由银行、投资公司、学校、医疗和法律服务点、工厂、农商企业和大众传媒组织组成的广泛的网络。在职业组织和行会辛迪加（律师、工程师、记者和医生）以及在大学里，兄弟会是一支主要的力量。由于不能作为一个政党参加选举，兄弟会在1984年的选举中加入了华夫脱党，并在1987年的选举中与工党组成新的联合阵线伊斯兰同盟。他们用“伊斯兰是解决办法”这一口号进行竞选，还号召实施伊斯兰教法，这样，他们赢得了百分之十七的选票，成为穆巴拉克政府的主要政治反对派。

埃及的伊斯兰革命集团

在萨达特和穆巴拉克执政的整个期间，秘密存在的伊斯兰革命集团发动圣战来搞乱社会，向国家的权威和合法性提出挑战。武器、炸弹、武装对峙、绑架和暗杀成了他们行动的不可分割的一部分。主要的集团是伊斯兰解放组织（也称为“穆罕默德的青年”）、穆斯林协会，或更为人们熟知的赎罪与迁徙组织、圣战组织以及“救出火狱”组织。

伊斯兰解放组织和“赎罪与迁徙”组织是1967年的阿—以战争后涌现的。埃及在这场战争中所蒙受的屈辱性的战败和失掉耶路撒冷被视为是政治上无能的清晰迹象，以及政府制度的腐败和运作不灵。尽管穆斯林兄弟会在萨达特执政初期持温和的调子，而新一代的伊斯兰好斗分子，其中有一些是在纳赛尔时期遭监禁和毒刑的兄弟会年轻成员，却赞成反政府的暴力战略。1974年4月，伊斯兰解放组织试图发动一次政变。虽然他们控制了开罗的军事技术学院，但政府武装挫败了这次行刺安瓦尔·萨达特和宣布成立伊斯兰共和国的图谋。1977年7月，赎罪与迁徙组织绑架了爱资哈尔大学的讲师和宗教基金部的前任部长侯赛因·

达哈比，达哈比一直是极端分子的严厉批评者。在条件未获满足的情况下，该派后来杀害了达哈比。作为对此的报复，政府处决了“穆罕默德的青年”和“赎罪与迁徙”组织的领导人。这两个组织的许多成员在军事法庭上受审并遭监禁。[①] 尽管遭到镇压，许多武装分子再次转入地下，并在其他激进集团诸如“真主军”和“圣战组织”中活动。

圣战组织（于 1981 年 10 月 6 日暗杀了萨达特）是从 1974 年穆罕默德的青年发动的流产政变的幸存者中发展起来的。而在上埃及（艾斯优特、明亚、法云）以及开罗和吉札，一些成员集合在该组织的地方负责人周围而形成各自独立的小组。[②] 圣战组织的成员包括总统卫士、军队情报员、文职公务员、电台和电视台的工作人员、大学学生和教授。1980 年，不同的派别联合成一个松散的运动，并由一个协商委员会领导。他们有统一的信念：建立伊斯兰社会需要恢复哈里发制度。所有的穆斯林统治者都被看作是叛教者。“当代的统治者都背叛了伊斯兰。他们是在帝国主义的餐桌上养大的，所以他们是十字军主义，或共产主义，或犹太复国主义”。[③] 因而，反对埃及无神论统治者和国家的圣战被认为是必要的，和合乎正义的。

圣战：被忘记的义务

圣战组织的思想在穆罕默德·法拉格的小册子中表述过。《被忽略的义务》（忘记了圣战这一天命）阐述了圣战这一义务，并

---

① 沙阿德·埃丁·易卜拉欣：《作为社会运动的伊斯兰战斗性：埃及两个集团的例子》，载阿里·希拉尔·德索基编《阿拉伯世界的伊斯兰复兴》，第 118 页，希拉尔格公司，纽约，1982。

② 哈米德·安萨里：《埃及政治中的伊斯兰教斗士》，《中东国际研究杂志》，16 卷第 1 期（1984 年 3 月），第 123～144 页。

③ 约翰尼斯·詹森：《被忽略的责任》，第 169 页。

在很大程度上借鉴了班纳、毛杜迪和库特卜的意识形态世界观。法拉格在伊斯兰革命问题上照本宣科地重申了他们的思想，并遵照库特卜，把它们引申到合乎逻辑的结论。圣战思想和使命的中心主题是号召真正的信仰者发动一场反对埃及这个非伊斯兰国家和它的领导人安瓦尔·萨达特的圣战。这个组织坚持认为圣战是伊斯兰的第六根柱子，一个被乌里玛和大多数穆斯林经常忘记或认识不清的事实。

> 为主道的……圣战，尽管它对未来宗教是极为重要的，今天却被我们这个时代的乌里玛忽视了。乌里玛假装不知道这一点，但他们明白这是恢复和建立昔日伊斯兰的雄风的唯一道路。……无庸置疑，只有通过剑的力量才能把世界上的偶像清除掉。①

目标就是建立伊斯兰国家，根除西方的法律，施行伊斯兰教法。圣战组织确信激进的起义是必需的；必须夺取权力。“我们必须首先在我们的国家中确立真主的宗教的统治，让真主之道成为最高指示……毫无疑问，圣战的首场战役是消灭这些异教徒领袖，以一个完全的伊斯兰秩序来代替他们。我们的起点是在这里。”②

尽管圣战组织的领导人因谋杀萨达特而被监禁和处决，圣战组织的一个分支，一个称作为“救出火狱”组织又重新出现。“救出火狱”组织拒绝和穆巴拉克的“无神论”政权的任何联系。他们宣布一场反埃及异教徒统治者和社会的圣战，并寻求建立伊斯兰国家。③ 1989 年 9 月，“救出火狱”组织的成员因企图暗杀两位前部

① 《被忽略的责任》，第 161 页。
② 《被忽略的责任》，第 193 页。
③ 《纽约时报》1989 年 9 月 3 日。

长和一位曾撰文谴责宗教极端主义者的新闻记者而被判刑。

伊斯兰好战分子的意识形态世界观

伊斯兰好战分子激进的敌对的世界观结合了赛义德·库特卜在他晚年所宣传的极端化的反西方的世界观。埃及社会的政治腐败、经济衰落、社会不公正和精神弊病都被归罪于穆斯林社会的西方化。像库特卜一样，圣战者将埃及社会的环境等同于伊斯兰以前的蒙昧、多神主义和野蛮状态。西方的十字军心态、新殖民主义和犹太复国主义势力据信是犹太教—基督教阴谋幕后的力量，这些力量挑动西方与伊斯兰世界对抗。

由于穆斯林政府的合法性是基于伊斯兰教法，好战分子相信：埃及未能贯彻教法使埃及沦为“一个无神论国家”，而所有的真正穆斯林有义务以圣战来反对这个无神论国家。反对所有非信仰者的圣战是一项宗教义务。好战分子重新解释了伊斯兰信仰，并认为真正穆斯林有义务去同那些并不赞同这些观点的穆斯林作战。他们还认为“持有天经”的非穆斯林也是异教徒。

好战分子同样地严厉抨击既定宗教权力机构以及得到政府支持和制约的清真寺。官方的乌里玛被视为是政府的傀儡。他们对圣战的低调解释贬低了武装斗争的作用，并把圣战限制在追求德性，鼓吹服从国家从而调合伊斯兰的真正革命性。何况，爱资哈尔大学的官员可能会支持政府的戴维营协议的政策，可能会谴责阿亚图拉霍梅尼，声讨埃及的好战组织。确实如此，爱资哈尔大学的校长谢赫·阿卜杜尔·哈利姆·马哈茂德宣称“青年活动分子已被魔鬼缠住了”，“宗教和政府当局必须捍卫伊斯兰世界，反对这样的邪教。”[①]好战分子告知其成员远离国家支持

① 福阿德·阿加米：《在法老的阴影下：埃及的宗教和权威》，载詹姆士·皮斯卡托里编《政治进程中的伊斯兰教》，剑桥：剑桥大学出版社，1983年，第29页。

和控制的清真寺。这些地方没有信仰，因为真主的意志和先知的教导在那儿不存在。他们还拒绝与穆斯林兄弟会合作。后者的温和调子和计划（他们主张埃及社会的渐进伊斯兰化）被认为是不切实际的，是对政府的投降。妥协被看作是和真主的敌人合作。

领导和组织

埃及激进的伊斯兰组织的领导和体制反映了其领导人的习性和风格。苏克里·穆斯塔法把“赎罪与迁徙”组织经营成高度纪律性的组织，由其艾米尔控制和引导。如同“穆罕默德的青年”一样，该组织把当代的埃及社会看作是非伊斯兰的，一个不信道者的领域。遵照先知穆罕默德（在与非穆斯林对抗时，他迁徙到麦地那）的榜样，“赎罪与迁徙”组织建立起自己“被正确引导”（忠实于真主的教导）的社团。在社团中，成员们在一起工作、学习和礼拜。它的目标就是在埃及建立真正信仰者的单独的社团。如同穆斯林兄弟会和巴基斯坦的伊斯兰促进会，会员资格是分为级别的。正式成员被要求将他们的工作、家庭和早先的好友置之脑后，全身心地投入社团的工作。牺牲是他们的理想：愿意在为伊斯兰的斗争中献出自己的生命。艾米尔或领导人要求其成员无条件的服从。犯错误的成员将被开除或处分。

尽管“穆罕默德的青年”这一组织的成员同样也是好战的，组织良好和富有纪律性，但他们是由一个基于协商而不是寡头统治的执行委员会较民主地控制着。由此，这个委员会决定攻占军事学院和暗杀萨达特，尽管其领导人个人认为这样的行动是不成熟的。

但是，这些好战分子是什么人呢？与许多陈旧之见和猜测相反，他们并非是对现代世界一无所知的未受过教育的农民，也不是拒绝现代化以便倒退到过去。“穆罕默德的青年”和“赎罪与

迁徙”组织的领导将早期传统宗教的薰陶与现代教育结合在一起。“穆罕默德的青年”的创建者萨利赫·西里亚博士曾获得科学教育的博士学位。他出生于巴勒斯坦，曾是伊斯兰解放组织的成员。该组织由哈桑·班纳的一个前支持者建立于约旦。伊斯兰解放组织是个国际性的伊斯兰组织，它在许多穆斯林国家中有秘密分子，形成一个网络。这个组织非常神秘，强烈反对西方，尤其感兴趣于从军人中招募成员，并献身于恢复哈里发制度（一个普世性的伊斯兰国家）和建立一个全球范围内团结一致的伊斯兰运动。苏克里·穆斯塔法，“赎罪与迁徙”组织的创始人，曾获农业科学的学士学位。这两人过去都曾是穆斯林兄弟会的成员，由此曾遭到监禁。穆斯塔法在纳赛尔镇压兄弟会的 1965 年曾被关押过，但在 1971 年为萨达特所释放。尽管西里亚和穆斯塔法仍缅怀着哈桑·班纳和赛义德·库特卜，但他们相信：兄弟会已经从早期的奋斗目标上退缩了，其成员已经垮了，被软化了或失去锐气了。所以，他们在 60 年代后期和 70 年代初各自开始发展自己的组织。

圣战组织的主要领导人是穆罕默德·法拉格，阿卜德·祖木尔上校，哈立德·伊斯兰布里中尉和欧麦尔·阿布杜·拉赫曼长老，这反映了平民、军队和宗教界人士的联盟。法拉格，一位电气师，是圣战者的主要思想家。像其他武装组织的创始人一样，法拉格以前曾是穆斯林兄弟会成员。他也不满于兄弟会的温和姿态。祖木尔上校和伊斯兰布里中尉对暗杀萨达特负有直接责任。[①] 阿布杜·拉赫曼长老是圣战组织的宗教顾问。他发布有关宗教上认可圣战组织行动的教令。

---

① 福阿德·阿加米：《在法老的阴影下：埃及的宗教和权威》，载詹姆士·皮斯卡托里编《政治进程中的伊斯兰教》，第 134 页，剑桥大学出版社，剑桥，1983。

成员的形象

行动主义的组织从当地清真寺、学校和大学中吸收成员，并把他们组织成秘密的支部。许多成员是受过现代教育，出身于中下阶层并怀有崇高动机的个人。大多数人都在现代科学技术方面获得大学文凭。他们从事工程、医学、科学和法律等职业，而不是宗教或人文学科专业。大多数都是从村镇和小城市迁徙到开罗、亚历山大和艾斯尤特。一位埃及专家得出这样的结论：

> 好战的伊斯兰集团的成员的典型社会形象可以作如下的小结：年轻（20岁出头），来自于农村和小城镇的家境，或中下阶层出身，有追求功名的动机，积极奋发向上，接受过科学和工程学教育，通常来自于一个紧密联系的家庭。有时从社会科学的角度来设想，“激进运动”吸收的成员一定是乡巴佬、社会夹缝里生长的、怪异的和不正常的人。我们调查的大多数人应该看作是模范的埃及青年。①

然而，这些埃及青年遇到的是活生生的城市生活的“新方式”。富有者豪华奢侈的生活方式与拥挤不堪、众多失业者居住的贫民窟构成鲜明的对照。反映在街头和传媒中的西方和传统的伊斯兰价值观念在服饰和社会行为（特别是在性方面）等方面的冲突更是丑闻和忿怒的诱发因素。尽管城市生活的自由和舒适对一些人来说颇有诱惑力，但对许多受伊斯兰薰陶的埃及青年来

① 沙阿德·埃丁·易卜拉欣：《埃及的伊斯兰教斗士》，载《MERIP（中东研究和国际政治）报告》第103期（1982年2月），第12页。另见易卜拉欣的《作为社会运动的伊斯兰战斗性》，前引书，第128～131页，以及西万：前引书，第118～119页。

说，现代埃及生活却产生了隔绝和异化感。

不受政府控制的独立的私人清真寺在发展伊斯兰运动上已被证明特别重要。这些清真寺给伊斯兰组织及其扩展提供了一个中心。它们也为伊斯兰好斗分子提供了集会的场所和组织中心。70年代期间，私人清真寺的数量从大约两万座增长了近一倍，达四万座。埃及的46000座清真寺中，宗教基金部仅控制了6000座。私人清真寺和教职人员在政治和金融上独立，这和国家资助的清真寺完全相反。宗教权力机构和政府操纵的传媒经常为私人清真寺的传奇式的教职人员所作的激烈措词的宣道所严重损害。

像圣战组织这样的集团通过教育和社会福利设施的网络扩大影响。这个网络包括虔信者开办的《古兰经》学习班，提供食品、衣物，以及在拥挤不堪的都市地区为穷人得到住处提供帮助的社会中心。大学的学生组织以提供免费书籍、衣服（包括为妇女准备的“伊斯兰服装”），授课指导和解决住房等笼络人心。在成员方面，埃及的年轻一代占大多数。伊斯兰组织提供了一种新的社团，一个将最基础的单位——家庭组织起来的社会。更重要的是，这些组织的社团是基于伊斯兰思想意识。这种意识形态提供了认同和连续性的意识，以及社会的准绳和急速变化的日程表。

许多好斗分子的教育和宗教背景使我们回想起：极端分子的行为无论怎样讨嫌，他们并非毫无思想或不讲理性。特定的原因驱使了他们的行为：1977年1月在开罗的食品骚乱，失业、住房短缺的尖锐化、穷困、萨达特的开放经济政策、与以色列签署的戴维营协议。萨达特的批评者来自于宗教界和世俗界。他们攻击说，开放政策仅仅意味着西方（特别是美国）经济的更大卷入和对它的依赖。虽然跨国公司和埃及的上层人士能从中捞到好处，但开放政策未能解决大多数埃及人的基本经济和社会问题。戴维营协议被许多埃及人、大多数阿拉伯人和与埃及断绝外交关

系的穆斯林政府认为是对流离失所的巴勒斯坦人，或生活在以色列占领区的巴勒斯坦人的抛弃，并且是一种单方面的向以色列投降，进而向其主子美国投降。

90年代埃及的伊斯兰运动

尽管政府与伊斯兰好战分子之间不时发生暴力和连续不断的对峙，但总的来说，一场静悄悄的而不是暴力的革命已经在埃及发生。伊斯兰复兴运动的影响可以见之于社会的宗教、政治和经济的各个层面，表现为保守的伊斯兰权力机构力量的不断增长，苏非神秘主义的新活力，温和的以伊斯兰为方向的组织的扩展和志愿的社会福利协会等的增加。[①] 在中、上层阶级中，在受过教育的和未受过教育的人中间，在农民和专业人员中，在男女老少中都可以看到那种想过更富于伊斯兰色彩的生活的愿望。到处都是清真寺，有的为政府所建造，有的则是私人个人所建造。这些清真寺不仅包括正式的建筑，而且包括成千上万的附属于旅馆、医院和私人住宅的礼拜场所和礼拜室。不仅在政府控制的传媒和报纸中可以看到大量的宗教节目和宗教文献，就是在书店中，以及散见于大众性的世俗化杂志中和街头书摊的书籍中都可以看见宗教宣传的存在。如前所述，像穆罕默德·米特瓦利·沙拉维长老和阿卜杜·哈米德·基斯卡（一位直言批评政府的人，他被纳赛尔和萨达特都看作是极端主义分子，故遭受囚禁）这样的宣教家在埃及和阿拉伯世界成为宗教传媒上的明星。他们的声音响彻清真寺和宗教集会，并在出租汽车中、商店中、大街上、以及穷人和中产阶级家庭里的录音磁带上播放。

---

① 路易斯·坎托里：《伊斯兰教在当代埃及作为保守主义和进步的复活》，载埃米莉·沙赫利赫主编《当代世界中的宗教复兴和政治》，第191页，桑尼出版社，阿尔巴尼，1990。

埃及反对派武装组织仍是支离破碎的和小型的。它们并未受到大众的支持，尽管有时候它们对社会的批评赢得社会的赞同和支持，尤其是在经济处于崩溃边缘的时候。然而，社会的不满并不总是将人们转变为这些组织的成员。所以，这些组织仍然是社会中明显的少数人的一种抗议。穆斯林兄弟会和一些较小的伊斯兰协会和组织则得到更多的支持，并为社会和政治的变革发挥了有效的功能。其中的有些组织是政治性的，而其他人仍然是非政治的宗教和社会行动主义者。尽管穆斯林兄弟会已经发展成为埃及生活中主要的代言人，人们必须再次注意：它的言论不是主导性的，而是有影响、组织良好的少数派言论。

黎巴嫩的阿迈勒和真主党

如同80年代伊朗和阿亚图拉霍梅尼的名字成为家喻户晓一样，黎巴嫩的阿迈勒和真主党成了晚间新闻的显赫标题。和在伊朗一样，十叶派伊斯兰在黎巴嫩成了政治上动员十叶派穆斯林抗议和革命运动的基础。黎巴嫩似乎经常被认为是激进的原教旨主义和“扣押美国人质”的另一个典型。在西方，如同许多人为伊朗国王的被推翻，以及在曾经长时期内被看作是一个强大的西方盟友的国家突然高涨起反美情绪而感到迷惑不解一样，所以黎巴嫩，这个“中东的瑞士”，并曾获得欧洲人和海湾国家酋长们投资和兴建夏季别墅的地方的解体，这简直不可思议。面向西方的伊朗和黎巴嫩会成为十叶派激进主义的温床，这似乎是有悖于理性的。伊朗和黎巴嫩的领导人以及西方世界的领袖们似乎对此完全措手不及。然而，就像别的伊斯兰运动一样，黎巴嫩的十叶派政治行动主义的兴起必须从黎巴嫩的政治和社会环境中进行分析。

黎巴嫩的现代历史的大部分是基督徒在政治和经济上起主导

作用。[1] 穆斯林把自己看作是二等公民，而十叶派穆斯林则尤其是处在社会的最底层。但在七八十年代，当十叶派政治组织和武装组织纷纷兴起与基督徒、以色列和巴勒斯坦军事力量争雄时，这一现存地位受到了挑战。和伊朗一样，伊斯兰在黎巴嫩政治中的崛起是社会政治诸因素与娴熟地以宗教象征来组织群众支持的富有魅力的领导作用相结合的产物。然而，与伊朗截然不同的是，黎巴嫩的十叶派伊斯兰运动是成长于这样一个环境之下：十叶派社团是一个独特的宗教少数派，绝大多数来自农村，贫穷而又缺乏组织，缺乏有效的宗教教职人员的领导作用。

黎巴嫩经常被视为是另一个受好斗的伊斯兰伤害的、现代的面向西方的受害者。黎巴嫩的现代的、西方化的首都贝鲁特曾经是中东的银行、金融、教育和文化中心。它的海滩和山地风景点吸引了来自欧洲和中东的成群结队的旅游者。在饭店、百货商店和富有特色的小铺子、夜总会、学校和大学，从服装表演、电影、书籍以及来自美国、欧洲和亚洲的高科技产品等，到处可以看到外国文化的存在和影响。可是，这个繁荣的国家，西方的盟友，竟然在一场15年的内战中变得四分五裂。黎巴嫩成了死亡和不可想象的浩劫的土地，一个没有代议制政府的国度，一片适合好战的十叶派政治发展和深受伊朗影响的肥沃土壤，一个穆斯林与基督教民兵、以色列和巴勒斯坦武装力量的战场，一个扣押人质、绑架以及袭击西方使馆和人员的地方。

黎巴嫩是殖民主义的混合遗产的典型。美国和欧洲的影响可以见之于它的历史。一度在奥斯曼帝国的统治下，黎巴嫩曾在委任国期间成为法国的保护国。现代的黎巴嫩国家（包括早先的大叙利亚）是被法国人为划定地理边界的国家。长期以来一直被看作是基督徒（特别是马龙派）社团的恩主和保护者，法国确保了

① 见麦考尔·赫德森：《变幻莫测的共和国》，纽约，兰顿出版社，1968。

基督徒占主导的政府。贝鲁特是美国和欧洲势力的中心，其象征是大批的外国外交官和商业社团，美国、法国和英国开设的学校和银行、受过西方教育的、操三国语言的（阿拉伯语、法语和英语）的精英阶级。确实，得到最好的教育意味着（不管是基督徒或穆斯林）一个黎巴嫩人去由基督教传教士开办的美国或欧洲的小学和中学上学，然后再到贝鲁特美国大学（原先的叙利亚基督教新教学院）或法国的圣约瑟夫耶稣大学学习。

黎巴嫩的由多重宗教信仰代表组成的政府，如同这个国家的地理边界一样，反映了法国殖民主义政治和宗教社团主义的现状。国家被设计成这样一种形式：确保法国保护下的基督徒支配权。在黎巴嫩社会中，虽说有时是无定形的，但宗教发挥了一种真正的作用。奥古斯图斯·理查德·诺顿观察道："在黎巴嫩，宗教是归结因素。黎巴嫩人生来就是宗教的。这种宗教特性制约了他的文化领域，决定性地限定了他的社会和政治特性。所以，宗教作为标签，是不可避免的事实。这是因为黎巴嫩的自然历史和它的政治体制都把它的公民衡量为某个宗教集团的成员。"①

基于1932年法国所作的普查，1943年起草的民族方案或公约，规定了在人口比重基础上对主要宗教信仰社团的政治权力和代表名额作出安排：马龙派的基督徒，逊尼派穆斯林，十叶派穆斯林，和德鲁兹人。② 这样，总统是基督徒，总理是逊尼派穆斯林，议院议长是十叶派穆斯林。内阁、议院、官僚机构和军队中的重要位置都在宗教信仰集团中间按人口比例分配。

---

① 奥古斯塔斯·理查德·诺顿：《黎巴嫩十叶派的宗教复兴和政治动员》，载沙赫利赫主编《当代世界中的宗教复兴和政治》，第231页。

② 拉尔夫·克劳：《黎巴嫩政治制度中的宗教宗派主义》，载《政治杂志》，第24期（1962年8月），第489～520页；阿尔伯特·胡拉尼：《黎巴嫩：政治制度的发展》，载列纳尔德·宾达尔主编《黎巴嫩的政治》，第12～29页，约翰·威利，纽约，1966。

在这些社团中，黎巴嫩的十叶派是政治上最分散，经济上最落后的。从伊朗来的两位伊玛目（宗教领袖）：伊玛目穆萨·沙德尔和伊玛目霍梅尼，以及他们所鼓励建立的两个组织阿迈勒和真主党扭转了这一格局。

被剥夺者的造反：穆萨·沙德尔和阿迈勒

如果说黎巴嫩的十叶派过去是群龙无首和组织涣散，那么到了80年代，他们拥有了广泛支持的政治组织和民兵。十叶派社团的复兴在很大程度上要归功于阿迈勒运动的创始人——穆萨·沙德尔的传奇式领导作用。穆萨·沙德尔来自于一个著名的教职人员家庭。祖藉是黎巴嫩人，但他却出生于伊朗，受教育于伊拉克的纳贾夫——一个伊斯兰学术中心。十叶派伊斯兰教中的许多著名阿亚图拉和学者都以纳贾夫为基地。他们中的大多数是非政治性的，但纳贾夫有两个好斗的代言人为世人所铭记：穆罕默德·巴吉尔·沙德尔（穆萨·沙德尔的堂兄，他被萨达姆·侯赛因所处决），和阿亚图拉霍梅尼（他在流放的13年，即1965年至1978年期间的一段时间内在此教书）。

在黎巴嫩的十叶派和伊朗、伊拉克的十叶派之间，有数百年的宗教和文化的紧密联系。伊朗和伊拉克是教职人员训练和朝觐的中心，包括阿里家族和许多重要的十叶派领导人的陵墓和圣地。穆萨·沙德尔的家庭反映了这种联系。由于穆萨·沙德尔祖藉是黎巴嫩，所以他接受了邀请回去领导在黎巴嫩南部蒂尔市的十叶派社团。除几个富裕且权势显赫的十叶派封建家族外，黎巴嫩的十叶派主要集中居住在南部、贝鲁特和贝卡谷地。他们在政治上和社会经济上跟着其他社团走。可是仅在10多年间，穆萨·沙德尔就确立了作为十叶派主要领导人的地位，并为黎巴嫩的十叶派建立了组织，确定了社团的认同感和目标。他成了十叶派伊斯兰教最高委员会的领袖。委员会由一群著名的宗教领导人组成，

为被剥夺者运动的创始者。该运动是一个宗教社会运动，它的目标是平等和社会正义。

尽管黎巴嫩的人口比例已经改变了，穆斯林（逊尼派和十叶派）如今成了多数，但马龙派仍然控制着政府。十叶派从1932年时占总人口的18%上升到1968年时的30%。到了90年代构成了黎巴嫩人口的1/3强（约250～300万的总人口中的100万）。人口比重的变化使得十叶派在黎巴嫩成为最大的社团，但他们在政治和经济权力方面仍处于劣势的第三位。在一个繁华、高消费和富裕的贝鲁特城市中，十叶派的贫民区在不断衍生、扩大。何况，“在收入不到1500黎巴嫩镑的家庭中，十叶派占了最高比例（22%）。根据各项指数调查，十叶派生活于社会经济阶梯的底层。”①

被剥夺者运动给穆萨·沙德尔提供了一个讲坛和工具，借以动员黎巴嫩十叶派并向政府施加压力以促进社会经济改革。像伊朗一样，十叶派历史和信仰被解释成用来抗议社会不公正和要求给予被剥夺和被压迫者以应有的权利的一种意识形态。早年的十叶派受逊尼派统治者的迫害，尤其是680年卡尔巴拉之役中哈里发叶基德的军队残害十叶派伊玛目侯赛因事件，使得他成了受人尊敬的殉教者。这被等同于黎巴嫩十叶派在基督教支配的信仰制度下遭受的歧视和剥削。有时沙德尔言论和形象可能使人误解他作为改革者而不是暴力的革命者的决定作用：

> 这场革命并未在卡尔巴拉的沙漠中熄灭。它在伊斯兰世界的生命溪流中涌动，代代不息，直至今日……它是我们手中的财富，我们可以将它作为新改革的源泉而得益匪浅。它

① 约瑟夫·奥尔默特：《十叶派和黎巴嫩国家》，载马丁·克莱默主编《十叶派教义、抵抗和革命》，勃尔达：西方观点出版社，1987年，第197页。

> 还可以作为驱逐黑暗、阻止暴君，根除邪恶的新座标、新运动和新革命。弟兄们，在你们的抉择中明确立场吧：站到暴君一边，还是站在侯赛因一边？我坚信，你们将会选择站在革命和牺牲一边，以实现正义和摧毁暴政。①

群众性的示威、罢工和游行被组织起来以强调十叶派的要求：一个更平等的重新分配的政治代表制和经济权力，以及改善住房、医院、道路、灌溉设施、教育机会等。沙德尔找到了现成的后备力量。不像基督徒、逊尼派和德鲁兹人，十叶派没有政治党派。一个崛起的由商人和青年专业人员组成的新的十叶派中产阶级抓住迅速现代化这一机会，和大学学生一起开始政治化了，并且卷入了不同信仰组成的左派和共产主义集团。他们现在找到一条十叶派的出路：在有活力且富有魅力的领袖领导下进行抗议活动。

1975 年，当内战逼近时，穆萨·沙德尔创建了阿迈勒以保护十叶派的权利和利益。阿迈勒是“黎巴嫩抵抗营”的字首组词(AMAL)，它还意味着“希望”。在一个充满民兵的地方，十叶派过去是唯一的无民兵的主要社团。最初阿迈勒仅是被剥夺者运动的武装分子组成的一翼，后来它将内部的社会政治运动吸收进它的组织。社会经济的两极分化，以及数次重大的事件导致了阿迈勒的发展和黎巴嫩十叶派的激进化。这几大事件是：1975～1976 年的黎巴嫩内战；1978 年穆萨·沙德尔的失踪；1979 年的伊朗革命；1978 年和 1982 年的以色列人侵和占领黎巴嫩。1975 年黎巴嫩内战的爆发加剧了社团的分化和分裂，破坏了不同宗教信仰间的联盟，将大多数黎巴嫩人驱使倒退入他们的宗派和信仰

---

① 洛宾·莱特：《黎巴嫩》，载西林·亨特编《伊斯兰行动主义的政治》，第 62～63 页，印第安纳大学出版社，布劳明顿，1988。

社团寻求保护。尽管爆发了内战，马龙派操纵的政府拒绝解决新的人口比例的现实问题。十叶派的抱怨和重新分配权力的要求被置若罔闻。这样便促成了进一步激进化和这样的信念：黎巴嫩的制度不再是代表制政府，而仅仅是基督徒少数派的统治。

紧接着的是，黎巴嫩南部的十叶派被夹在交叉火力点上，因为他们居住的土地成了安营扎寨的巴解组织力量和以色列突击队之间的战场。1978 年以色列入侵黎巴嫩南部使得十叶派的恐惧成了现实："空袭、袭击、绑架和轰炸民房等活生生的军事行动。"①

1978 年，在访问利比亚以会见穆阿玛尔·卡扎菲时，穆萨·沙德尔神秘地失踪了。这标志着阿迈勒历史上的转折点。它深刻地影响了该组织的发展和领导权。阿迈勒现在有了它的殉教者和伊玛目。然而，沙德尔的影响深入到黎巴嫩十叶派社团内的所有不同成分中间。

> 在十叶派的黎巴嫩，在大贝鲁特的贫民区，在贝卡谷地的村庄，以及在南方，印有伊玛目沙德尔像片的宣传画随处可见。聪明的政客和天真的男孩都承认他的权威，他们因战乱逃离了南部的村庄，到混乱无序的贝鲁特栖身……。十叶派从无为主义一百八十度地摇摆到殉教哲学。人们需要"圣徒"，而从赛义德·穆萨身上十叶派找到了构筑好战圣徒的品格。他的光环笼罩在黎巴嫩十叶派世界的废墟上。十叶派的政治在许多方面变成了为消失了的伊玛目的领地而举行的一场战斗。②

① 奥古斯塔斯·诺顿：《阿迈勒运动——黎巴嫩的新幻觉或现实的出现》，载《伊斯兰教原教旨主义和伊斯兰激进主义》，第 347 页，华盛顿特区：美国政府印刷署，1985。

② 福阿德·阿加米：《消失的伊玛目》，第 199 页，伊萨卡，康奈尔大学出版社，纽约，1986。

受内战的洗礼，阿迈勒出现了新的转机。虽然许多人相信穆萨·沙德尔死于利比亚，他的失踪很容易和十叶派殉教、隐遁，或隐藏的伊玛目离群索居的教义（比如，9世纪消失的最后一位十叶派伊玛目，人们在等待他的归来）联系在一起。[①] 如同阿亚图拉霍梅尼一样，穆萨·沙德尔已培养成了一种宗教人格，经常认同他的作用与早期历史上伊玛目阿里和侯赛因的精神领袖作用。他也不反对人们称呼他“伊玛目”，而这一尊称，严格地讲，作为伊斯兰的宗教政治首领仅属于穆罕默德通过阿里的继承者。像霍梅尼一样，他以死的方式成了十叶派政治行动主义的象征，甚至成了膜拜的英雄，殉教和弥赛亚希望的象征。

伊朗革命对黎巴嫩以及大部分穆斯林世界来说是鼓舞和畏惧的源泉。因穆萨·沙德尔的失踪而造成的卡扎菲的威信的下降，伴之以伊朗的伊斯兰革命，把许多十叶派商人和自由职业者从阿拉伯民族主义和左派那边吸引到阿迈勒。具有讽刺意味的是，它还导致领导权从教职人员那里转移到世俗化倾向更强的如纳比赫·伯里那样的人手里，从而使他控制了阿迈勒。纳比赫·伯里是位律师，新十叶派职业阶层的代表。至1982年，伯里是阿迈勒运动的首领。而阿迈勒明显地是黎巴嫩政治中最大的十叶派政治组织，或民兵和一支可怕的政治力量。然而，尽管和伊朗有联系，伯里引导着阿迈勒朝向民族主义的道路。阿迈勒的首要身份是十叶派民族主义者组织。为十叶派社团寻求政治和经济的平等，它在多重信仰政治体制的范围内工作。所以，它的目标是改革，不是革命。与伊朗和真主党相反，它不寻求建立伊斯兰教国家。

---

① 福阿德·阿加米：《消失的伊玛目》，第189～190页，伊萨卡，康奈尔大学出版社，纽约，1986。

真主党的兴起

伊朗革命的影响，以色列于1982年对黎巴嫩的入侵，此后以色列对黎南部的占领（1982～1985），以及基督教长枪党在沙提拉和沙布拉难民营对巴勒斯坦人和黎巴嫩人的大屠杀（有以色列的牵连），这些都导致了极端主义的伊斯兰革命组织，特别是真主党和圣战组织的形成，其目标是效法伊朗。它们遵循伊朗的榜样，反对美国和以色列，试图以暴力推翻黎巴嫩政府和建立伊斯兰教国家。真主党的亲伊朗倾向清楚地反映在它的宣言中：

> 我们，真主党民族的儿子（真主已赐予他们在伊朗的先锋队以胜利，并建立了世界中坚的伊斯兰国家核心）遵循独一、睿智、正义的首领、当代最高的阿亚图拉霍梅尼的命令……我们选择了宗教、自由和尊严而不是屈辱、永远顺从美国和它的盟友、犹太复国主义和它们的基督教长枪党盟友。我们起来解放我们的国家，把帝国主义者和侵略者赶出去，把我们的命运掌握在自己手中。①

美国和黎巴嫩的关系长达几十年，牵涉到教育、传教、商业和外交联系。1958年艾森豪威尔总统派遣海军陆战队保护黎巴嫩总统。可是，美国供应以色列飞机和军火，且不肯在联合国中谴责以色列在1982年对黎巴嫩的入侵和占领。许多黎巴嫩人认为美国在以色列对黎巴嫩的横扫中是一个默契的合伙者。美国固执地支持黎巴嫩的（马龙派）总统阿明·杰马耶勒，而激进的十叶派把他的政权看作是非代表性的和非

① 洛宾·莱特：《黎巴嫩》，前引书，第66页。

法的。所以，1958 年的多国部队被许多人认为是问题的一部分，而不是解决办法，因为它保护了杰马耶勒的政府和以色列的利益。

1982 年，证明是十叶派政治中的转折点。除了以色列的侵略外，这一年还发生了阿迈勒运动的分裂，十叶派民众运动和政治的激进化，以及这种激进化对阿迈勒操纵十叶派政治行动主义所构成的主要挑战。当纳比赫·伯里紧接着 1982 年以色列对黎的入侵后，同意加入民族拯救委员会（与其他宗教信仰集团结成联盟）时，曾任教师及阿迈勒指挥委员会成员的侯赛因·穆萨维反对伯里的领导地位。穆萨维指控伯里与以色列勾结，还拒绝他的多信仰国家的世俗民族主义目标。他与伯里决裂并退守到贝卡谷地的巴尔贝克，在那里，他成立了伊斯兰阿迈勒——一个受霍梅尼的伊朗强烈影响并矢志在黎巴嫩建立一个伊斯兰共和国的军事性组织。巴尔贝克那时已是伊朗人和武装的十叶派行动主义者的中心。伊朗在 1982 年以色列入侵以后不久向黎巴嫩派去了 1500 名革命卫队队员以支持抵抗运动。伊朗人在那里向真主党提供训练和给养。真主党是伊朗革命鼓动起来的激进的十叶派组织，它是在伊朗革命发生后出现的，但只是在对以色列的 1982 年入侵作出反应后使它一举成名。①

与阿迈勒和伊斯兰阿迈勒运动不同，真主党的领导层是教职人员并以清真寺为基地。亲伊朗的黎巴嫩十叶派年轻教职人员以松散组织起来的民兵网来领导一群年轻人和专业人员。这些教职人士中的许多人在60～70年代求学于伊拉克的纳贾夫。当时纳

① 至于真主党的实际渊源问题，专家各有所见。尽管许多人把真主党的产生时间定于 1982 年，马留斯·第波则定的时间更早。见马留斯·第波：《黎巴嫩好战的伊斯兰组织：起源、社会基础和意识形态》，第 13～14 页，不定期的论文，华盛顿特区：当代阿拉伯研究中心，乔治敦大学，1986。

贾夫不仅是伊斯兰教学术中心，而且是战斗的伊斯兰思想中心。在为首的伊拉克阿亚图拉中有穆赫欣·哈基姆和巴基尔·沙德尔。1965 年，阿亚图拉霍梅尼来到此地。在这里，黎巴嫩的学生和来自十叶派穆斯林世界各地的同事们坐在一起，参加教义学讨论，并接受这样的意识形态世界观的灌输：阻挡西方的渗透，把伊斯兰选定为民族主义和共产主义的替代。高级教职人员教授和撰著诸如伊斯兰政府、教法、经济和革命等题材。正是在纳贾夫，阿亚图拉霍梅尼于 1970 年发表了有关伊斯兰政府和教职人员治国的性质的讲演。虽然在那时这些讲演引起很小反响，但到了 1979 年，在革命后的伊朗，其思想已转化成现实，并成了鼓励和指导黎巴嫩许多十叶派信徒的源泉。

对黎巴嫩十叶派的年轻教职人员和追随者来说，霍梅尼和伊朗成了精神上和金钱上的教父。阿亚图拉霍梅尼的招贴画和照片见之于家庭中、清真寺里、公共场所的墙上、集会游行中。他的讲话和书籍是宗教宣道和政治演说的蓝本。当穆萨·沙德尔的画像充斥于阿迈勒报纸的头版头条时，霍梅尼的肖像也使真主党的出版物《集会》封面增色不少。和伊朗很相像，妇女们戴着盖头，男人们蓄着络腮胡子。这被认作是伊斯兰身份的标志，对先知的摹仿。真主党的领导人定期地去伊朗旅行，就像伊朗官员经常去黎巴嫩一样。大马士革的伊朗大使馆成了组织和协调伊朗援助（训练、金钱和武器）和支持政治暴力的中心。当时叙利亚是仅有的少数几个与伊朗结盟的阿拉伯国家之一。伊朗向真主党的军事行动和社会服务提供训练和财政援助。到 1987 年，伊朗的援助额估计高达每月 1000 万美元。伊朗的物质装备被用于训练和教化新一代的圣战战士。同时，真主党赢得了新参加者们的心灵，并以引人注目的社会援助项目来取得其他人的忠诚。这些援助项目包括住房、学校、医院、门诊所、合作超级市场和为战争受难者提供财政援助和教育奖学金。有报导估计：真主党向大约

40000 名学生提供了奖学金。[①]

真主党的组织和领导权

组织上，与其说真主党是个政治党派，不如说是一个组织松散的思想运动。与阿迈勒的政治组织、集领导权于一人之手和固定的成员制度不同，真主党是散布于街区、村庄、贝鲁特附近的小镇、贝卡谷地和黎巴嫩南部的思想接近的集团和民兵的联合体。到 80 年代中期，真主党包括这样一批革命派别：伊斯兰阿迈勒、真主军、侯赛因敢死队、革命正义组织和圣战组织。所有这些集团抱有一个共同的看法和日程：推翻黎巴嫩政府，代之以一个伊斯兰国家；以霍梅尼和伊朗为仿效的榜样；并一致同意，其敌人是黎巴嫩政府、其他宗教信仰派别、美国、法国，以及亲西方的阿拉伯政府，诸如沙特阿拉伯和科威特；还相信，通过圣战、殉教和自我牺牲来摧毁“真主的敌人”是一项宗教义务。它有许多领导人，而不是一人领导。当他们在联合行动中合作时，也同样有权利各自为政。在有了一个教职人员和民兵领导组成的最高磋商委员会以及地区性的委员会以后，真主党成了结构更严密的组织了。然而，它仍然是一个像伞形的集团，而不是网络严密的运动。

> 在谁领导真主党这一问题上诸说不一，但事实是：我们所谈的充其量是一群社团领袖，在他们下面有许多派别和小集团。即便是伊朗在这样的环境中也必须以甜言蜜语而不是直截地发布命令。换言之，尽管它们和伊朗有联系，但由此

① 西蒙·夏皮拉：《真主党的起源》，《耶路撒冷季刊》，第 130 页，第 46 期 1988。

断言真主党内部的小集团缺乏自由行事的能力则将是错误的。[①]

过去的数年间，出现了一批高级领导人，特别是阿巴斯·穆萨维长老（于1992年被杀死）、苏布希·图范里、拉吉布·哈尔卜以及穆罕默德·侯赛因·法德拉拉。法德拉拉长老（生于1935年）也许是黎巴嫩最著名的十叶派教职人士。他是一个宗教学者，其威望和信徒越过了黎巴嫩国界。尽管他坚持认为自己不是领导或甚至不是一个真主党的成员，他却被广泛地相信是真主党的精神指导。[②] 他出生和受教育于纳贾夫。1966年回到黎巴嫩——他父母的故土。在那里，他很快地树立了作为宗教领袖权威的威望。作为一位天才的宣教家，他吸引了一大群人去贝鲁特他主持的清真寺去作礼拜。尽管他基本上是一位宗教学者，但黎巴嫩内战的经验和伊朗革命影响了他的政治行动主义的立场。[③] 如同阿亚图拉霍梅尼、穆萨·沙德尔和其他十叶派活跃的领导人一样，法德拉拉将传统的宗教学术与对伊斯兰教历史和信仰强有力的重新解释结合在一起，强调政治行动主义和社会改革："作为穆斯林，我们认为政治是我们整个生活的一部分，因为《古兰经》强调建立公正是一项神圣的使命……在这个意义上，信仰者的政治就是一种礼拜。"[④] 所以，尽管他写过多卷本的《古兰经》注释，他还是撰

① 奥古斯塔斯·理查德·诺顿：《黎巴嫩：内部冲突和伊朗的联系》，载约翰·埃斯波西托主编《伊朗革命：它的全球影响》，第23页，佛罗里达国际大学出版社，迈阿密，1990。

② 与许多学者持相反意见，马留斯·第波认为法德拉拉是真主党的政治和宗教领袖。参见马留斯·第波：《黎巴嫩的十叶派运动》，《第三世界季刊》，第693页。

③ 马丁·克莱默：《穆罕默德·侯赛因·法德拉拉》，《东方》，第26卷，第2期（1985年），第147～148页。

④ 《中东》杂志，1989年6月号，第13页。

写了《伊斯兰教和力量的逻辑》和《伊斯兰抵抗运动》。他的言论拒绝了面对十叶派生活中的受压迫地位而采取缄默主义的立场。他提倡反对社会不公正的斗争："穆斯林起来进行一场'伊斯兰革命'……在宗教首领乌里玛的指导下，他们的知识和完美保障了伊斯兰战胜非信仰者撒旦力量的最后胜利。"①

法德拉拉是一个行动主义者，但他否认任何形式的政治作用："我是社团的公仆，为穆斯林和非穆斯林而工作。我甚至在逊尼派中有支持者，因为我把伊斯兰教当作建立自由和公正的运动来谈论。"② 他的告诫为人们所寻求，但并非总是遵循，他经常为真主党及与其有联系的集团辩护。当在法德拉拉的言论与真主党的所作所为之间出现矛盾和不一致时，人们很难知道这在多大程度上是因为真正的分歧所致，以反对法德拉拉的老于世故。

在意识形态上，真主党的伊斯兰革命方向不同于阿迈勒的更趋向改革、民族主义的立场。尽管真主党要求建立伊斯兰国家，而阿迈勒则继续尊重黎巴嫩国家的完整，并致力于一个更均等地分配权力的多元信仰国家。真主党的教职人员的领导作用，浓重的伊斯兰色彩，与伊朗的密切的联系，以及对"伊玛目霍梅尼道路"的近乎崇拜，与阿迈勒的非教职人员的、更西方化的和温和的形象适成对照。当真主党选择了更普世化、国际化和自我意识的伊斯兰方向时，阿迈勒则满足于完全注重民族利益。真主党的名字意味着作为超越黎巴嫩以外的全体穆斯林运动的跨国特性。如同伊朗的霍梅尼运动，真主党把自己看作是世界伊斯兰革命的一部分，为诸如巴勒斯坦的解放这样的泛伊斯兰事业冲锋陷阵。③ 在比较真主党和阿迈勒与巴勒斯坦人的关系上的不同点时，法德拉拉长老

① 《中东》杂志，1989年6月号，第13页。

② 《中东》杂志，1989年6月号，第13页。

③ 《伊朗向真主党施加压力》，《基督教科学箴言报》，1989年10月10日，第3页。

的评论揭示出真主党的更广泛的世界性的、或泛伊斯兰性的关注，与阿迈勒狭隘的民族主义宗旨上的差异："真主党的战略是圣战的战略，并坚持认为以色列占领巴勒斯坦是不合法的……至于阿迈勒，也许可以认为解放黎巴嫩南部是它的唯一任务。"①

真主党与阿迈勒之间的冲突

与伊朗的行动主义者一样，真主党也利用十叶派教义中的自我牺牲和殉教精神服务于反对压迫和不公正的圣战。这见之于数次采取针对西方和以色列目标的令人震惊的自杀和汽车炸弹攻击的形式。1983 年至 1984 年期间，发生了一系列的针对美国大使馆、法国和美国军事设施、商业区的自杀性爆炸事件。1983 年 10 月在贝鲁特郊区的军营爆炸中，250 多个美国海军陆战队队员被炸死。从 1983～1985 年，以色列部队也成为类似的爆炸的目标。多国部队从贝鲁特的撤走，以及以色列部队后撤至南黎巴嫩的安全区，加强了真主党作为最有效地捍卫十叶派权利和利益的形象。

真主党使用武力和它的成功不断地向阿迈勒施加压力。真主党与阿迈勒为争夺十叶派的人心而日益互相角逐。真主党要求阿迈勒放弃温和态度，显露其好战性与有效性。1982 年阿迈勒内部的分裂和真主党这样的激进组织的日益崭露头角，都危及了阿迈勒作为十叶派利益的首要捍卫者的地位。这两个集团在意识形态和政治上的分歧导致了对峙和武装冲突。它们经常互相战斗而不是与共同之敌战斗。

阿迈勒与真主党及其联系的集团在对待西方和以色列的态度上不同。伯里定期地到美国旅行。他在美国持有外国居民的绿

① 詹姆士·皮斯卡托里：《黎巴嫩的十叶派和真主党》，载克里斯蒂·詹尼特和郎达尔·斯图瓦特主编《未来的政治：社会运动的作用》，第 301 页，麦克米伦，墨尔本，1989。

卡，他的前妻和孩子也居住在美国。阿迈勒的政策集中于它对美国政策和以色列干涉的关注，这和真主党毫无克制的反美主义和“处死美国”的好战口号明显不同。在围绕 1985 年的劫持环球 847 民航机、绑架、扣押人质，尤其是 1989 年绑架和处决威廉·希金斯上校，联合国在黎巴嫩的和平维持部队代表这些问题上，阿迈勒与伊斯兰激进分子发生过冲突。伯里努力促成了环球航空公司民航机乘客的获释。真主党认为联合国人员驻扎黎巴嫩是外国（美国和以色列）干预的另一种形式，而阿迈勒则认为联合国的调解是恢复南黎巴嫩的稳定和寻求确保安全所必需的。希金斯的被诱绑触发了阿迈勒和真主党民兵为控制贝鲁特西区和南黎巴嫩的激烈战斗。尽管叙利亚是伊朗的盟友，它却愈加支持阿迈勒，因为真主党号召建立一个伊斯兰国家威胁了叙利亚在黎巴嫩的显赫地位。

阿迈勒和真主党的分歧一直持续到黎巴嫩内战的结束。当阿迈勒会同其他宗教信仰派别接受沙特调停的塔伊夫协议（它提供了一个更均等地分配权力，同时保留马龙派的总统席位的方案），真主党仍然坚决地拒绝这项协议。真主党的力量因黎巴嫩和平的恢复以及与伊朗关系的变化而戏剧性地受到影响。随着阿亚图拉霍梅尼的去世，以及两伊战争的结束，伊朗政府改变了它的政策重心，而强调国内发展和国际贸易。伊朗的新总统哈希米·拉夫桑贾尼执行了一项更务实而较少火药味的外交政策，停止支持它的革命的暴力输出，谴责扣押人质。真主党从伊朗得到的援助大大削减，它的孤立感增加了。同时，叙利亚向真主党施压以释放人质。随着冷战的结束和苏联援助的停止，叙利亚试图抹去支持恐怖主义的形象，并改善与西方的关系。

如同埃及一样，社会政治的现实使得黎巴嫩滋生了一批伊斯兰运动组织。十叶派中的贫富两极分化，十叶派群众的边缘化，为改革主义运动和革命运动提供了温床。具有讽刺意味的是，伊

朗人影响了阿迈勒和真主党的形成。前者在起源和力量源泉上归因于穆萨·沙德尔；而后者在意识形态上和财政上归因于阿亚图拉霍梅尼。可是，尽管它们有共同的环境，阿迈勒追求在现存国家内部进行改革的道路，而真主党则拒绝历史，寻求强制实行自己版本的伊斯兰秩序。虽然不反对武装冲突，阿迈勒仍然小心翼翼地培养与西方的关系；而真主党则拒绝“大恶魔”，并大胆地通过暴力和恐怖来实现自己的主张。

马格里布的伊斯兰政治

80年代的相当长的一段时期，当伊朗和利比亚，霍梅尼和卡扎菲成了整个世界的瞩目点时，对伊斯兰复兴运动的研究却忽略了北非地区。确实，许多观察家注意到：“复兴运动也许出现在中东，但决不会发生在说法语的（即使并非亲法的）北非地区：阿尔及利亚、突尼斯和摩洛哥。”这些国家的独裁政权禁止伊斯兰党派和政治组织。虽说在宪法中承认伊斯兰教，阿尔及利亚基本上被看作是一个执行强硬路线的社会主义国家，为一个世俗倾向的领导阶层所牢固控制。哈比卜·布尔吉巴的突尼斯是现代化的、亲西方的。在推行现代化中，布尔吉巴公开在斋月中破斋，并取消而不是仅仅限制多妻制。摩洛哥的哈桑国王似乎成功地以强烈的西方化倾向将宗教层面与他的政治合法性结合起来，严密地控制住任何反对派。

然而，到80年代末期，选举政治表明，突尼斯和阿尔及利亚的主要政治反对派是伊斯兰势力：突尼斯的伊斯兰倾向运动，或复兴党；阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线。尽管不能以一个政党的资格参加竞选，伊斯兰倾向运动的成员赢得了突尼斯举行的由政府控制的1984年4月全国大选中的17%的选票，在一些都市地区高达40%的选票。而在阿尔及利亚，以及穆斯林世界的许

多地区，人们惊奇地看到：仅在一年的时间内，伊斯兰拯救阵线就从一个非法的党派发展到1990年市政选举中出乎意料地席卷多数选票，然后又在1991年议会选举中取胜的党派。

马格里布的伊斯兰运动和穆斯林世界的大部分地区一样，已形成一种新的，或现代伊斯兰形式的组织。与传统的宗教组织相反，神秘的苏非兄弟会以及乌里玛协会在民族主义斗争中较活跃，现代伊斯兰行动主义组织具有世俗的，而不是教职人员的领导阶层。它们以城市为基地，并在学生和受过教育的专业人员中很有市场，同时，还吸引了传统职业的成员们（商人、小本生意者、手工业工匠）。在其形成阶段，这些组织的大部分尤为当代伊斯兰行动主义的标新立异者所影响：毛拉拿·毛杜迪、哈桑·班纳和赛义德·库特卜。此外，他们还向早期的伊斯兰改革者，如伊本·哈兹姆和伊本·泰米亚，以及20世纪马格里布的穆斯林活动家，民族主义领导人如马利克·本纳比和本·巴迪斯汲取思想养分。如同穆斯林世界其他地方的伊斯兰组织一样，近几年来，在政府许可的地区，伊斯兰行动主义者已从边缘挺进到中心，并参与选举政治和社会主流生活。多数人赞成在体制内发展，而不是使用暴力夺取政权。

马格里布还提供了众多伊斯兰组织渐进发展的极好榜样。起始于相对小规模的非政治性的《古兰经》或宗教文化改革协会，马格里布的伊斯兰运动已作为现代社会运动、参与性的政治党派和组织发挥功能。它们支持群众性的事业，比如政治自由化、就业、改善服务、政府的诚实和公正、人权、财富的更平均分配以及更加强调阿拉伯—伊斯兰文化特性。如今，这些运动和组织包括第一和第二代的成员，他们受过教育，隶属于中产阶级，在组织和思想上比较老成。同时，其领导阶层和一般成员来自形形色色的宗教、政治和教育背景：保守的、改革的、温和的和好战的。突尼斯的“伊斯兰倾向运动”的例子显示了马格里布的伊斯

兰运动的本质和激进化的危险。

突尼斯和伊斯兰运动

从1956年独立至1987年时期的突尼斯，大体上由一人统治。突尼斯民族主义斗争的“伟大战士”哈比卜·布尔吉巴统治一个统一的、一党专政的国家达30多年。除土耳其的阿塔图尔克（他建立了一个完全世俗的国家）以外，布尔吉巴比任何其他穆斯林统治者都要做得多：他将突尼斯引导上一条现代化的道路，突尼斯无疑是一个亲西方和世俗的国家，是法国和美国的可贵朋友。突尼斯的阿拉伯—伊斯兰遗产因为一个官方的、上层的亲法国文化而被弄得模糊不清。是法语，而不是阿拉伯语是政府、高等教育、精英文化和社会的官方语言。布尔吉巴小心翼翼地限制伊斯兰的存在和影响。独立后不久，突尼斯通过了一部个人身份法（1957年）。除世俗的土耳其以外，该法比其他穆斯林国家走得更远：取缔而不是简单地限制多妻制。布尔吉巴对宗教和现代化的态度以及全盘接受西方价值的举措，其更具象征性的是废除沙里亚法庭，禁止妇女披盖头，以及让工人不在斋月中斋戒的尝试。在斋月中，他本人在全国电视报道中饮了一杯桔子汁。他抱怨白日期间斋戒的不良效果，宣称斋戒影响了国民生产和经济发展。北非和穆斯林世界的著名的伊斯兰学术中心宰图那大学被关闭。乌里玛的权力被削弱，而在许多穆斯林国家中，他们是与政府合作的。对布尔吉巴来说，伊斯兰代表着过去。西方才是突尼斯的现代化的未来的唯一希望。因此，难怪有关专家下了如下结论：“历史地说，作为阿拉伯国家中最开放，最具地中海特色的突尼斯是不适合伊斯兰主义者起义的场所。”①

① 弗里德·哈利德：《突尼斯不明朗的未来》，《中东报告》，1990年3/4月号，第25页。

伊斯兰运动的发展作为对个人生活、社会条件以及政府的政策和行为的回应，可以很清楚地见之于突尼斯的主要伊斯兰组织伊斯兰倾向运动，或现今所知的复兴党发展的每个阶段（从形成至主要转换）。拉希德·甘诺西，伊斯兰倾向运动的著名领袖，其生活与他那个时代的许多行动主义者生活模式相仿：

①起先是传统的，然后是现代的教育，但明显地强调阿拉伯的而不是法国式的。

②贾马尔·阿卜杜勒·纳赛尔的阿拉伯民族主义运动的青年热忱主义和参与者。

③随后的幻灭，以及因 1967 年战争中阿拉伯人的惨败而使得阿拉伯民族主义威望扫地所引起的一种认同危机。

④避开阿拉伯民族主义，转向伊斯兰教，特别是转向哈桑·班纳、赛义德·库特卜和毛拉拿·毛杜迪阐述的意识形态上的复兴主义世界观。

⑤对他的与西方文化和价值观的直接遭遇所产生的强烈负面反应和在法国学习后对其阿拉伯—伊斯兰的遗产更深刻的认定。

⑥对作为教师和行动主义者的双重领导作用的确认，一条类似于许多其他行动主义者如埃及的班纳和库特卜，巴基斯坦的毛杜迪以及今天的领导人像摩洛哥的阿布杜·萨利姆·亚辛，阿尔及利亚的阿巴斯·马达尼，苏丹的哈桑·图拉比所选择的道路。

⑦随后对外来行动主义者的相关方面局限性的意识。这些外来的观点和战略受本地的经验的限制，因此，有必要将伊斯兰的信息和思想本地化。

⑧结果是由认同埃及的穆斯林兄弟会转变为以突尼斯为中心的运动；从好战的、由库特卜激励的行动主义转向更务实的、温和的、适应本地情况的行动主义。

甘诺西的发展和突尼斯的伊斯兰运动的发展受 70 年代早期的一系列事件的制约。影响或原因是多方面的：1967 年战败后

的一蹶不振，以及阿拉伯民族主义思想的威信扫地；由于政府计划的社会主义经济发展规划的失败（特别是从1962年至1970年农业土地的合作化）所引起的高失业率和食品短缺；1978年全国罢工和因食品短缺而发生的骚乱；诸如埃及的穆斯林兄弟会和巴基斯坦的伊斯兰促进会等伊斯兰组织和伊斯兰教在穆斯林政治中的重新崛起；沙特阿拉伯和利比亚利用石油收入来促进它们在穆斯林世界的影响；伊朗革命。

急于自我摆脱其在60年代的社会主义政策的失败，突尼斯政府在70年代实行政治和经济自由化的政策，并显示了重新振兴突尼斯的阿拉伯—伊斯兰特性和遗产的极大兴趣。对这种特性的重新确认在文化学会的建立上，特别是建立于突尼斯享有盛名的宰图那清真寺的《古兰经》保存协会，以及大学、中学中兴起的伊斯兰倾向的学生小组上有所反映。这些学生组织导致了伊斯兰复兴主义的增长。埃及的穆斯林兄弟会在思想上强烈地影响了伊斯兰特性的重新确立。哈桑·班纳、赛义德·库特卜、穆罕默德·库特卜和穆罕默德·加萨里的著作垂手可得，并对突尼斯新兴的伊斯兰运动有着强大的影响。

拉希德·甘诺西证明是一个得人心的宣教者、教师和青年领袖。他在各清真寺作巡回宣教时，吸引了一大批穷苦的劳动阶级的听众，他们或者来自他任教的学校，或来自《古兰经》保存协会举办的每周讨论会。协会致力于促进突尼斯的阿拉伯—伊斯兰遗产，并得到政府的赞助。只要协会仍然是非政治性的文化协会，布尔吉巴觉得它对堵住左派对他的批评是有用的。

对甘诺西来说，讲学、传教和参与协会的工作是与他致力于恢复突尼斯的阿拉伯—伊斯兰源泉和文明的使命互相关联的。他的经历和许多出身于非精英阶级的其他人的经历一样，反映了突尼斯根深蒂固的认同危机和弱点的根源："我记得我们习惯于觉得在自己的国度中像陌生者。我们被教育成穆斯林和阿拉伯人，

而我们所见到的是国家已完全脱胎于法国文化特性。对我们来说，继续受教育的大门已经关闭，因为大学已完全地西方化了。于是，那些想继续学习阿拉伯文化的人不得已到中东去学习。"①

甘诺西的宣教和写作从穆斯林学者—行动主义者的意识形态世界观和重新解释中吸取很多养分。他们是毛拉拿·毛杜迪、哈桑·班纳、赛义德·库特卜及其弟子穆罕默德·库特布、马利克·本纳比和穆罕默德·伊克巴尔。他的信息就是谴责突尼斯社会在政治上、社会上、经济上和文化上的落后，以及由于依赖道德沦丧和危机深重的西方社会而引起的其特性和道德的丧失。所以需要回到伊斯兰去。责任在于西方、布尔吉巴政府、突尼斯的西方化了的精英分子以及传统的宗教权力机构——它与政府合作，宣传一个停滞的而不是活力的伊斯兰教。甘诺西相信，突尼斯、穆斯林世界，甚至第三世界的唯一希望是伊斯兰。然而，在 1970 年至 1978 年期间，伊斯兰运动和它的信息仍基本停留在对社会中的宗教文化变革的关注。甘诺西和他的一小伙同事们(其中包括阿布杜勒·法塔赫·莫洛，律师和活动家)在《古兰经》保存协会的环境内追求他们的目标。作为公开的、非政治性的宗教文化运动，它对政府并未构成直接威胁。协会的公开讨论和活动模糊了政治意识和思想的政治化。这两者也发生于甘诺西和他的同事间。

70 年代后期目睹了伊斯兰运动的渐进的政治化以回应突尼斯的内部形势和伊朗的事件。如同穆斯林世界的大部分地区一样，1978～1979 年期间在突尼斯的伊斯兰运动历史上证明是一个政治转折点。布尔吉巴在 1978 年 1 月使用军队野蛮地镇压了抗议示威游行，以及其后 1979 年的伊朗伊斯兰革命的胜利，强

① 《不是任何人的——而是伊斯兰的人》，载《伊斯兰倾向运动：事实》，第 80 页，华盛顿特区，私印品，1987。类似的评论出现在阿布杜勒·瓦哈布·埃芬迪：《向前长征》，《询问》，1987 年 10 月，第 50 页。

调了突尼斯的西方化的世俗社会的破产，点燃起许多人回归伊斯兰的热情。政府和突尼斯工人总工会之间的冲突在1978年1月26日的总罢工中达到白热化。在冲突中许多人为政府军所枪杀或击伤。突尼斯的工会运动被一些人认为是非洲和阿拉伯世界中最强大的。但甘诺西和伊斯兰运动避免卷入这场罢工，因为他们怀恨于工会主义；也因为工人总工会起先为政府的独立党所控制，后来又为马克思主义者所控制。“贫富之间的社会冲突是马克思主义的一条公式，而不符合我们对生活的理解。后来，我们认识到：伊斯兰也论述到冲突，并且作为穆斯林，我们不能坐视冲突而无动于衷。伊斯兰教支持被压迫的人。”[①] 伊斯兰主义者们发觉他们自己必须重新思考他们的思想和战略。用伊斯兰倾向运动的一位领导者的话来说，他们带着问题去参加斗争：“我们怎么可以对我们自己的社会中所实际发生的一切置若罔闻呢？难道我们不想在社会中发挥作用吗？”[②]

甘诺西和其他高级领导人在1978年1月的劳工骚乱后的回应也显示了伊斯兰运动中老一代和学生追随者之间的紧张关系。这种在战略和方法上的紧张关系在突尼斯历史上的危急关头总会出现。尽管发表的公报表示支持工人的要求，它也悲叹暴力的厄运，一种与运动中的学生支持者的好战立场截然相反的姿态。[③]

突尼斯的不断恶化的形势以及伊斯兰运动超然于政治的姿态使得甘诺西和运动相信需要超越宽泛的意识形态声明，将伊斯兰直接地、有的放矢地与实际的日常政治、经济和人民的社会问题联系起来。伊斯兰必须被看作不仅是认同感的源泉，而且是对整个人格和社会真正解放的源泉。这种新方向将伊斯兰主义者置于

① 《不是任何人的——而是伊斯兰的人》，前引书，第84页。

② 1989年在突尼斯与阿里·拉瑞兹的谈话。

③ 埃芬迪：《向前长征》，前引书，第51页。

与《古兰经》保存协会的非政治立场相冲突的境地。1978 年，他们被驱逐出协会，并被谴责为僵硬的反动派。[①] 这个相对弱小的集团从一种宗教文化力量向着社会政治运动的转变，随着 1979 年伊斯兰协会的建立而正式化。这正好是在 1978 年骚乱后一年，在伊朗革命方兴未艾之时。意识形态和组织上，伊斯兰分子受到埃及和苏丹的穆斯林兄弟会的影响。这样，一个志同道合者的非正式群体（它由发起者和几个核心领导人管理，并以小组讨论和会议为中心）就转变成一个更制度化、积极参与的行动主义组织。它有章程、指导原则，和采取社会行动的使命感。

伊斯兰协会作为一个全国性的组织而建立。它由其领导人甘诺西和一个选举产生的协商委员会引导。如同其他许多伊斯兰行动主义组织一样，伊斯兰协会既有公众形象，又有秘密私下的形象。伊斯兰运动转变成社会政治组织并直接卷入突尼斯的政治和经济事务，从而提高了它的声誉，但也遭致了政府的压力。在一个愈益敌对的政权下生存，要求其基层组织必须是秘密的，其大部分活动是地下的。甘诺西在他的谈话中宣传：一个完整的伊斯兰教是和突尼斯清真寺的政治、经济权利问题相关联的。他正确地指明了突尼斯青年的思想和实际关注：

> 今天的年轻人关心什么？……穆尔太齐赖派（早期的教义学派）关于真主的属性的立场……《古兰经》是先在的还是被造的？伊斯兰教的启示是为了这种无用的和毫无结果的争论吗？我奇怪，我们的学生在学习“伊斯兰哲学”时是何感觉，因为哲学提供他们一连串僵死的问题，与今天的问题毫无关系……我提议把这些裹尸布扔回坟墓中去，这样，这些虚假的问题就被埋葬了，而我们就可以处理我们的问题

① 1989 年在突尼斯和阿里·拉瑞兹的谈话。

了：经济的、政治的和性放纵等问题。[①]

突尼斯的清真寺主办集会，提供讲坛，通过这些讲坛可以把伊斯兰的斗争与解决穷人和受压迫者的需要和苦难等同起来。在公报、会议和出版物《智慧》（al－Marfa，创办于 1973 年）中，该运动也讨论解决这些问题的办法，以取得它在社会政治宣传上的宗教合法性。新组织尤其能吸引学生和工人作为成员加入，或作为同情者。甘诺西和伊斯兰协会直接谈论当前的问题：工人的权利、工作、工资、贫困、西方化和与之对抗的更实在的民族和文化特性，政治参与和展现活生生的伊斯兰教，而不是“博物馆里的伊斯兰教”。诸如这样的观念，甘诺西在学生时代时就已碰到过了。

如今甘诺西将他早年在法国作为贫穷工人中的穆斯林宣教者和社会活动家的角色与青年领袖的角色结合起来。运动组织所吸引的大多数成员是来自城乡劳工阶层和中下层阶级。他的政治自由和社会行动主义的说教是为了捍卫穷苦人和受压迫者的权利。这样，就把伊斯兰协会和突尼斯工人总工会的距离拉大，并赢得工会成员的一定支持。同时协会还以大学和学校为目标。伊斯兰学生组织在校园里壮大并扩散，尤其吸引了在科学和工程学院就读的男女青年。尽管该组织与世俗的民族主义者和左派学生时有冲突，伊斯兰学生组织最终支配了学生的政治生活。

1981 年 4 月，当布尔吉巴政府短暂地将突尼斯的一党政治制度自由化了以后，伊斯兰协会就转变成一个政治党派，称为伊斯兰倾向运动，从而表明，它只是突尼斯社会中诸多潮流（有伊斯兰的，世俗的，左派的等等）之一。“伊斯兰潮流或倾向”这

① 转引自林达·琼斯的：《拉希德·甘诺西肖像》，《中东报告》，1988 年 7/8 月号，第 20 页。

个词语早已为伊斯兰大学的学生组织所使用，他们是从苏丹的伊斯兰运动那里借用的。

尽管布尔吉巴拒绝给予该政党以合法地位的许可证，伊斯兰倾向运动继续向世俗国家挑战。它的日程安排包括重新确定突尼斯的伊斯兰—阿拉伯的生活方式和价值观念，限制突尼斯的西方化（亲法国的）态势，促进民主、政治多元化和经济、社会公正。布尔吉巴对所有的反对派的蛮横回应以及他的政府的限制自由的政策疏远了许多突尼斯人，从而滋生了来自宗教和世俗的反对派，两者都对政府不满而且都同样受到迫害。倾向运动在吸引许多不满分子方面卓有成效。这些人不仅有学生、工人和工会成员，而且有中产阶级专业人员、教授、教师、工程师、律师、科学家和医生。

伊斯兰运动的政治化引起哈比卜·布尔吉巴的愤怒。他视此为对他的政府的威胁。他容忍伊斯兰组织，只要它们是非政治化的，以便抵消来自伊斯兰和左派的批评。可是，政治反对派则是另一回事。伊斯兰倾向的社会政治论坛是个双重挑战：因为它还重复与之合作的其他反对派（世俗派）的批评，甚至以伊斯兰教的名义给予更咄咄逼人的批评。这一挑战发生在穆斯林世界的绝大部分地区正经历伊斯兰复兴运动的时刻，当时许多穆斯林政府对“伊朗威胁”感到神经紧张。那时，伊朗宣布了输出它的伊斯兰革命的意图。

1981年，布尔吉巴政府（某些专家开始形容其为一个“现代的独裁政体”），[①] 镇压了伊斯兰倾向运动，逮捕和监禁了甘诺西和许多领导人。许多人在监狱内受到严刑拷打；那些设法逃脱者转入了地下，或者自我放逐国外。尽管政府试图将运动描绘成

① 克莱蒙特·亨利·摩尔：《北非政治》，第108页，波士顿，利特尔，勃朗，1970。

反动的、原教旨主义式的宗教狂热和伊朗支持的暴力革命运动，甘诺西却与革命的过火倾向保持疏远态度，并提倡一个突尼斯式的而非伊朗式的解决方案。甘诺西谴责使用暴力，相反，他选择了在现存制度内斗争，强调社会转变的一种渐进过程以及政治参与是实现倾向运动建立伊斯兰国家的长期目标的手段。他一直小心翼翼地谈论体制改革，而不是暴力革命；谈论自下而上的变革，而不是自上施加一种伊斯兰制度；谈论伊斯兰改革，而不是实施中世纪规定的伊斯兰教法。①

在这段期间内，伊斯兰倾向运动开始比以前更深刻地认识到穆斯林兄弟会的意识形态的局限性。这种意识形态受埃及的渊源和经历的限制。一种信念正与日俱增：需要发展一种思想或计划、解决办法，它们更适合突尼斯的经验。

由于许多领导人被囚禁而出现了新领导成员，并开始了重新评价的过程。学生们从清真寺和学校里被增补进来。他们响应伊斯兰教的召唤，接受宗教教育。同时，他们又接触到西方的科技观念。这些突尼斯独立后成长起来的一代学生被要求阅读有关伊斯兰教的书，甚至共产主义的书，以便反对共产主义者。为寻找新的解决办法，许多人很好地适应了新的西方科学思想和源于伊斯兰的思想。这样，在校园里，他们提供了共产主义者和民族主义者的一种替代。

如同安瓦尔·萨达特和伊朗国王一样，布尔吉巴拒绝改变他的独裁政策。在他的晚年，他放逐了他的妻子、儿子和内阁总理。况且，对他来说，伊斯兰反对派已加倍地证明了是乏味的，代表了倒退到过去的一种倾向。而这种倾向与他所企图代表的一切背道而驰，并已成为一种潜在的强大的民众力量。许多统治者

① 迪克·汪迷瓦利：《从新国家到新纪元：朝向突尼斯的第二个共和国》，《中东杂志》，1988 年秋季号，第 612 页。

已习惯于把他们的政敌贴上马克思主义的标签，作为他们镇压的口实，并博取西方的欢心和支持。布尔吉巴如今加入到那些在80年代高唱全球新威胁的人们中去，谈论“激进的原教旨主义”，尤其是来自伊朗的危险，以掩盖对他的权威挑战的现实。然而，“尽管试图将伊斯兰主义运动与伊朗的极端主义联系起来，突尼斯政府不可能根除布尔吉巴习惯地和蔑视地称之为过时的宗教传统主义的痕迹。”① 突尼斯作为一个启蒙发展的光辉榜样（就像以前的黎巴嫩一样）似乎是漏洞百出，如果不是彻底垮了的话。因为布尔吉巴政府企图进一步阻止群众罢工和骚乱，并与伊斯兰行动主义者和专业性的大公司发生冲突。

1984年因面包价格上涨而发生的动乱迫使布尔吉巴将关押了三年的甘诺西和其他的政治犯释放，以期减缓矛盾。然而，政府继续向伊斯兰倾向运动施加压力：

> 1984年的大赦并没有结束骚扰……政府禁止公务员在工作时间礼拜，并将以前开放的清真寺关闭以削弱“左倾极端主义”。公共机构奉命不准雇佣那些在1981年至1984年间遭监禁而丢失工作的人。戴面纱的妇女不准进入大学和工作场所。伊斯兰主义的大学生被开除，并征募进军队中服役。出租汽车司机如被发现留着修剪整齐的胡子（无疑就是一个伊斯兰分子），或聆听有伊斯兰内容的磁带，就被勒令剪掉胡子，吊销其驾驶执照。②

甘诺西虽然获释了，但他被禁止在清真寺和其他公共集会的

① 迪克·汪达瓦利：《本·阿里的新突尼斯》，《实地考察人员的报告：非洲/中东》，1989～1990年号，第8期。

② 林达·琼斯：前引文，第22页。

场合演说，不准讲授或出版他的著述，或去国外旅行。为回应1984年至1987年的囚禁遭遇，伊斯兰倾向运动强调保密性和公开活动，并重新调整了它的组织，将领导权分散。为适应更加强调秘密的基层组织工作的需要，甘诺西作为主要意识形态专家的作用（虽说不是一个人领导）因创建了全国范围的领导干部体制而加强了。安全措施的建立确保了个人不能独掌大权或垄断伊斯兰倾向运动的成员和活动的信息。

自从甘诺西在1984年从监狱内“释放”后的三年时间内，布尔吉巴再次向倾向运动开刀。1987年3月，他逮捕了甘诺西，这引起了巷战，以及在伊斯兰行动主义学生与大学中的左派分子之间的冲突。当法国政府以拥有武器罪逮捕了6位流放的突尼斯人时，布尔吉巴抓住这一时机再次迫害倾向运动，指责它和伊朗策划的推翻政府的阴谋相串通。尽管法国并未证实其与倾向运动的联系，而事实上宣称这6人是亲伊朗的伊斯兰圣战组织和真主党成员。3000多伊斯兰倾向运动成员被逮捕。当伊斯兰圣战组织随后宣称它对一系列的旅馆爆炸负责时，10位倾向运动成员（不是伊斯兰圣战组织成员）受到指控，尽管事实是，他们中的多数在所称的犯罪时刻都在狱中。尽管布尔吉巴政府企图将伊斯兰倾向运动定性为“霍梅尼分子”而向该组织抹黑，但德克·凡德瓦勒观察到：

> 伊斯兰倾向运动……没有对这个国家的统治者或政治制度构成威胁。但是，这个运动对大权独揽、经济管理混乱、腐败以及道德松驰等现象的批评使得它成为一个象征——青年人、特别是受过教育的一代认为它在一个缺乏政治替代的国度中是一种替代。[①]

① 汪达瓦利：《从新国家到新纪元》，第603页。

布尔吉巴是如此热衷于根绝“伊斯兰威胁”，以致于当法院判决甘诺西在劳改营中服役终生而不是死刑时，他命令法院重新审判。

1981 年和 1987 年对伊斯兰倾向运动的镇压是对运动领导层及其温和立场的严峻考验，并在运动内部激化了分歧。当谣传布尔吉巴企图处决甘诺西，并消灭运动时，运动的成员在采取适当的战略上发生分裂；要求对政府的镇压采取强硬回应的呼声日益高涨。1987 年 11 月，当争论白热化，以及一场群众起义似乎就要发生时，宰因·阿别丁·本·阿里，布尔吉巴的总理，从这位年迈的独裁者手里抢夺了权力。

本·阿里迅速地采取行动使他的统治合法化，并反击政府的伊斯兰反对派。他允诺政治自由化、民主化和多党政治制度，而这些正是反对党一直叫嚷的东西。何况本·阿里有点像埃及的安瓦尔·萨达特，苏丹的贾法尔·尼迈里和巴基斯坦的佐勒菲卡尔·阿里·布托，企图增强他的政权的合法性，扩大群众支持的基础，转移批评视线，从而通过诉求突尼斯的阿拉伯—伊斯兰遗产来减弱伊斯兰行动主义者的影响力。本·阿里大事张扬他的麦加朝觐之行；他的演说总掺杂些伊斯兰的教义宣传；电视和无线电广播播送礼拜的召唤词；宰图那清真寺的宗教学院重新开放。斋月的斋戒被正式地遵守着；本·阿里答应允许伊斯兰倾向运动再次出版它自己的报纸和杂志。

伊斯兰倾向运动对许诺的政治自由化和民主化的回应是表示与新统治者合作，并参与他的缔结“民族公约”的号召，以此换取政府把它正式承认为一个政治党派。作为布尔吉巴的内务部长，本·阿里曾监视过运动的图谋，所以，运动的领导层确实在冒险。许多观察家预料政府会承认复兴党，但在 1989 年 12 月，本·阿里明确地排除了在政治上承认它的可能性。他宣称，这项

决定“源自于我们坚定的信念：不需要将宗教和政治混在一起，因为经验告诉我们，当这样的混淆发生时，无政府状态就会出现，法治和组织机构将被破坏。”①

两起事件特别地影响了本·阿里，并使其改变主意。在1988年的全国大选中，运动的候选人的出色宣传证明了这一政党的政治潜力和它所扬言的它是突尼斯的最强大的反对派是有根据的。接踵而至的是阿尔及利亚政府在骚乱之后着手实行政治自由化以及承认伊斯兰政党。1989年伊斯兰拯救阵线在市政选举中的胜利使得本·阿里和其他穆斯林国家统治者们忧心忡忡。许多西方政府也深为焦虑。他们在政治的伊斯兰中不只看到了对他们政权的自由化和民主化的威胁，而且看到了来自于“原教旨主义”取胜的威胁。

尽管复兴党（其前身是伊斯兰倾向运动）在本·阿里统治的初期避免采取对抗的政策，但政府决定不承认它是一个合法的政党，并且愈来愈倚重于武力和违反人权来威胁它的成员。这使得复兴党谴责政府的独裁主义和“世俗左派”的影响②。政府和复兴党之间的对抗逐步升级。学生示威和罢工罢课遭到镇压。突尼斯的人权记录的恶化遭到了人权组织的批评。本·阿里的政治自由化计划证明是远非民主的。如同《经济学家》所观察到的：“他的政党，宪政民主大会党在1989年的大选中营私舞弊，以致囊括了议会的每一个席位。与把主要的反对派合法化的做法背道而驰，伊斯兰政党——复兴党，总统试图加以消灭……那里没有真正的民主和新闻自由。”③

海湾战争标志着一个转折点，因为本·阿里以“再明白不过

① 《本·阿里讨论反对党、民主问题》，FBIS—NES，第29期（1989年12月）。

② 哈利德：前引文，第26页。

③ 《独裁者在计算》，《经济学家》，1991年5月18日，第47～48页。

的方式罗织罪名”以反对复兴党。[①] 战争引进了一个新时期，其间政府和复兴党之间的冲突紧张化了：一个广为人知的政变图谋和阿布杜勒·法塔赫·莫洛叛变后的领导层的分裂。1991 年 5 月，在警察部队枪杀了大学校园中示威游行中的数名学生后不久，本·阿里的政府指责说，它破获了复兴党的一个阴谋，这个企图夺取政权并建立神权国家的阴谋还涉及到一些突尼斯军队中的成员。被逮捕的人数中有三分之一多是突尼斯军队的成员，据称，他们是复兴党的秘密武装纵队的成员。在面临原教旨主义的威胁情况下，本·阿里号召团结一致。[②]

突尼斯的复兴党提供了一个为回应政府操纵政治制度，采取镇压和暴力而走向激进化的例子。政府镇压的不断升级产生了恫吓、分裂和激进化的后果。其结果是对抗和暴力的激化。为了摧毁运动，政府开始采取系统的努力以镇压复兴党，逮捕和监禁它的领导人和成员，威吓他们的家属，利用军事法庭快刀斩乱麻地判决政治犯，根本不讲正义。拉希德·甘诺西在伦敦获得政治庇护权，而那些未被逮捕的复兴党领导人则逃亡法国，或转入地下。“原教旨主义的威胁”成了本·阿里避开突尼斯的政治自由化的口实，允许政府镇压复兴党并收紧了对国家的控制。在 1993 年的全国选举中，本·阿里以 99.91% 的选票当选。这一结果被广泛地看作是预定的（参见第六章）。

阿尔及利亚

在当代的穆斯林政治中，尽管许多人目睹了伊斯兰在伊朗和其他地方的重新确立，而 80 年代前半期的一致看法是，这样的

① 《中东》，1991 年 9 月，第 18 页。

② 《有用的阴谋》，《经济学家》，1991 年 6 月 1 日，第 38 页。

事情将不会发生在亲法国的和讲法语的北非。这些政府由强有力的统治者所控制；在突尼斯是布尔吉巴，在摩洛哥是哈桑国王，而在阿尔及利亚则是由一党即民族解放阵线所操纵，它主宰了政治舞台。80年代后半期，伴之以苏联解体而出现的经济上的失败和政治上的自由化浪潮在许多国家中引进了新的现实。但在阿尔及利亚，事情确实使得穆斯林世界和西方的政府、政治决策者和专家们感到震惊。伊斯兰拯救阵线在市政及后来的全国议会选举中席卷了大部分选票。过去不可设想的事情现在出现在地平线上：一个伊斯兰运动不是通过枪弹，而是通过投票箱取得政权。1992年初，阿尔及利亚发生了军事政变，伊斯兰拯救阵线遭到镇压，内战开始了。到目前为止，已有3万人丧生。

伊斯兰教和阿尔及利亚民族主义

伊斯兰教在阿尔及利亚的政治发展中发挥了重要的作用。伊斯兰不仅是阿尔及利亚绝大多数人的信仰，而且如同在大多数穆斯林国家一样，在历史上提供了民族团结和统一的意识。在法国占领阿尔及利亚时期（1830～1962），这一点尤其真实。伊斯兰是独立和民族主义运动不可分割的要素，为之提供了庇护所，一种战斗的口号，一种鼓动和组织的意识。“从1830年法国入侵时起，伊斯兰为阿尔及利亚人提供了集体认同的盾牌；伊斯兰情感是抵抗殖民运动的经久不息的源泉。”[①] 伊斯兰改革者如阿布杜·哈米德·伊本·巴迪斯（1889～1940）在1931年成立了阿尔及利亚伊斯兰学者协会。该协会的座右铭是：“伊斯兰是我的宗教；阿拉伯语是我的母语；阿尔及利亚是我的祖国。”协会将伊斯兰改革主义和民族主义结合起来，并通过清真寺和宗教学校的网络

① 罗伯特·摩提莫：《阿尔及利亚的伊斯兰教和多党政治》，《中东杂志》，第45卷，第4期（1991年秋季号），第575页。

来传播它的信息。

五六十年代的阿尔及利亚革命主要是由伊斯兰教宣传推动的。伊斯兰教思想、象征、言辞和组织是斗争的中枢神经，是被法国帝国主义的政治、军事、经济和文化威胁所触发的民族危机的“抗菌素”。革命的口号是“穆斯林的阿尔及利亚”，而不仅仅是“阿拉伯的阿尔及利亚”。这场斗争被宣布为一场圣战，斗争的战士被称为圣战者，它的刊物称为《圣战的勇士》。革命的领袖，不论是宗教的，还是世俗的，“都〔让伊斯兰〕占领阿尔及利亚，把它重新引进来作为一个战略武器，……以召集阿尔及利亚人反对法国。教育人们不要饮酒，不要抽烟，不要在斋月的白天进食。出自政治目的，宗教规定必须强制性地执行。用纯洁的、暴力的伊斯兰来反对那些没有骨气的、没有信心的和没有信仰的人。阿尔及利亚和穆斯林是同义词。革命的首领们经常以伊斯兰教的名义来威胁和复仇。有时候，“宗教恐怖”被付诸实行。阿尔及利亚人响应这种作法，但并非都同意这样的行为。”[①]

伊斯兰教和独立后的国家

1962 年，在血腥的 8 年革命以后，长达 100 多年之久的法国占领正式结束了。独立后，曾作为民族运动组成部分的伊斯兰改革主义退出政治生活。领导独立战争的民族解放阵线巩固了它的权力，“并在 80 年代以前一直是控制阿尔及利亚政治的集军队、国家和政党三权于一体的强力机构。”[②]尽

① 琼·克劳德·瓦丁：《阿尔及利亚的宗教抵抗和国家政权》，载亚历山大·库地斯和阿里·希拉尔·德索基编的《伊斯兰教和权力》，第 146 页，约翰·霍普金斯大学出版社，巴尔的摩，1981。

② 琼·克劳德·瓦丁：《阿尔及利亚的宗教抵抗和国家政权》，载亚历山大·库地斯和阿里·希拉尔·德索基编的《伊斯兰教和权力》，第 575 页，约翰·霍普金斯大学出版社，巴尔的摩，1981。

管冠之以阿尔及利亚民主人民共和国，阿尔及利亚实质上是一个民众专政国家。它由一系列的专制的、由民族解放阵线操纵的政府所统治：首先是阿赫迈德·本·贝拉总统，其政府在1965年6月胡阿里·布迈丁发动的军事政变中被推翻。1978年布迈丁死后，沙德利·本杰迪继承其位（统治到1992年）。本杰迪原为高级军官，当时军方仍然是一支起决定作用的力量。

阿尔及利亚的阿拉伯社会主义国家在宪法中以伊斯兰的保护膜使其存在合法化。1976年的阿尔及利亚人民民主共和国的国家宪章将伊斯兰等同于阿尔及利亚的社会主义革命："阿尔及利亚人民是穆斯林人民。伊斯兰教是国教。……穆斯林世界仅有一种办法摆脱它的困境而达到复兴：它必须超越改革主义，坚持走社会革命的道路。"①

国家垄断宗教，就像它对权力的垄断一样。它以国家的、社会主义的伊斯兰教的名义将宗教学校、机构和宗教官员都国有化了。事实上，以伊斯兰社会主义作为伪装，民族解放阵线基本上追求一条由西方化倾向的统治精英实施的政治和经济世俗发展的道路。然而，在社会领域内，由于社会中的说法语的世俗精英和更阿拉伯化的群众（对他们来说，阿拉伯语和阿拉伯文化是阿尔及利亚特性的主要元素）之间的两极分化而存在着紧张关系。独立以后，语言、宗教、民族特性和实在性之间的互相关联性继续是一个问题。

伊斯兰运动

最初的伊斯兰学生运动就产生于这一文化冲突。在60年代后期和70年代初期，诸如《价值》等个人和组织的出版物开始

① 《国民宪章》，阿尔及利亚共和国，1976年，第21页。

出现。它们的著述和思想是折衷的，反应了跨国的伊斯兰影响。它们吸收了阿富汗尼、阿布杜和穆罕默德·伊克巴尔的伊斯兰现代主义，以及穆斯林兄弟会的哈桑·班纳、赛义德·库特卜和伊斯兰促进会的毛拉拿·毛杜迪的思想。和那些趋向于简单地拒绝西方文化和思想的保守的乌里玛相比较，这些改革家们说法语，并掌握了现代科学。如同埃及和南亚的伊斯兰现代主义运动思想一样，他们关于现代性的知识赋予他们以力量，并提供了一种高屋建瓴的态势去批判西方。这种态度以受法国教育的马利克·本纳比最为典型：作为现代科学和工程技术的仰慕者，他重申了阿尔及利亚的阿拉伯—伊斯兰遗产的至关重要性。和伊克巴尔一样，他号召重建伊斯兰。

至70年代后期和整个80年代，从文化和礼仪问题到更广泛的伊斯兰主义的转化出现了。小团体聚集在清真寺里，交流某些共同的思想："这些不再是讲怎样礼拜、怎样进行斋戒的课程……我们接触到阿尔及利亚国家遇到的所有问题。我们讨论了一切……经济……生活的所有方面。"[①]讨论和争辩在大学里和街头上不绝于耳。说阿拉伯语和说法语的学生之间的冲突正在尖锐化。而当人们认识到阿拉伯语教育普遍地不像法语教育那样便于获得最佳职业时，两极对立就愈演愈烈了。接受阿拉伯语教育的人试图把接受法语教育的人贬低为世俗主义者或马克思主义者，冲突不时发生。文化界限，即阿拉伯—伊斯兰文化对抗法国文化，将1975～1984年期间围绕家庭法改革的争论引向白热化，而学生和妇女组织则举行示威游行，并发生冲突。

---

① 法朗考斯·鲍加特：《北非的伊斯兰运动》，第261页，威廉·道威尔，奥斯丁：中东研究中心，德克萨斯大学，1993。

国家的失误

阿尔及利亚的国营经济和社会主义发展计划（它们对教育、就业、住房和社会服务负责）从它的丰富的石油资源得到巨大的好处。这些资源给物质和社会的发展，或现代化提供了巨大的支持。然而，在80年代中期，阿尔及利亚（其石油和天然气收入占其出口收入的90%以上）和许多国家一样，遭受了世界经济危机的打击。这一危机是由于石油生产过剩和能源价格下跌所引起。在阿尔及利亚人口中占很大成分的失业青年人口加深了统治精英和广大群众之间的社会矛盾。民众感受到了政府所施行的经济紧缩措施的巨大影响，对政府失误的批评日益高涨。

1988年10月，阿尔及利亚为群众性的街头抗议和所谓的食品骚乱所震撼。公共示威游行浪潮席卷了全国。这些游行为生活水平的急速下降（失业率高涨、严重的住房和食品短缺、腐败和政府的低效率）所引起。骚乱从阿尔及尔开始，迅速蔓延到许多其他主要城市，包括奥朗和康士坦丁。正是在这种社会危机的背景下，一个由众多集团组成的联合阵线——伊斯兰拯救阵线作为政治行动者出现了，并获得合法性和信誉。伊斯兰拯救阵线的活动家是那些最活跃、最富于组织性的领导者。一些人视他们为煽动群众造反的人，而另一些视他们为军方残酷镇压的主要受害者。军事镇压已造成大约500名平民的死亡。[①] 阿尔及利亚传出了与阿拉伯世界的其他地方一样的信息："在统治权上进行的讨价还价"已告失败：

---

① 《选举进程停止后的阿尔及利亚人权》，《中东观察》，第4卷，第2期（1992年2月号），第11页。

> 在这样的安排下，被统治者以出卖独立的政治活动的权利为条件来交换从统治者那里获得社会福利和就业机会的保障。为提供这些福利，国家依赖于石油收入、外汇汇款、旅游业消费和外来援助来支撑巨大的政府官僚机构和低效率的国营企业和机构。这些国营企业和机构的基本使命是确保就业和最低限度的社会平等，而不是有效率的资本积累和生产。①

正是在这一全国范围的政治、经济和文化动乱的背景下，我们才能理解阿尔及利亚的伊斯兰运动的兴起和其后的“战争”。

改革之路、毁灭之路

80年代后期，本杰迪政府如同中东地区的许多国家一样，允诺更多的政治自由和民主以平息公众的不满。本杰迪的政治改革包括全国普选和对1989年的宪法进行修改，以便从阿尔及利亚的社会主义传统后退。它结束了民族解放阵线对权力的垄断，将阿尔及利亚一党专制的国体转变为一个竞争的多党派政治体制。当自由派呼吁更多的政治和经济自由时，伊斯兰主义者们则以自我标榜的被压迫群众的代言人身份出现。30年的一党专制和不存在反对党派的状况使得伊斯兰拯救阵线成为唯一向政府的独裁主义和合法性进行有力挑战的力量。“街道清真寺、工厂、学校和政府办公机构中的礼拜室的兴起威胁着一个摇摇欲坠国家

① 丹尼尔·布罗姆伯格：《阿尔及利亚的伊斯兰、选举和改革》，《民主杂志》，第2卷第1期（1991年冬季号），第59页。另参见沙阿德·埃丁·易卜拉欣：《阿拉伯世界中的危机、上层精英和民主化，《中东杂志》，第1卷，第2期，（1993年春季号），第293页。

的权力和世俗主义。”[1]

得到穷苦人和中产阶级支持的伊斯兰拯救阵线谴责政府的失误和腐败，号召社会的更大程度的阿拉伯化和伊斯兰化，并有效地渗透进国家机构，尤其是学校和大学。它对伊斯兰有关社会正义的主张的宣传，尤其是它对教育、住房、就业方面的社会失误以及政府腐败的谴责，在阿尔及利亚的失业青年和城乡游民中颇得人心。由于全国人口的60%以上是25岁以下的人们，加之他们中的失业率很高，这些年轻人显然随时听从召唤，与其无所事事或过着懒散的生活，倒不如为一线希望或有方向而生活。所以，他们涌入去清真寺礼拜的人群，从事政治活动。

独立的清真寺（不受政府控制的）和社会福利机构网络在80年代后半期，由于国家机器软弱无能而变得日益重要了。鉴于伊斯兰教在民族主义运动和革命中的历史作用，它在大众文化和非精英社会阶层中的根基，伊斯兰主义者提供了一种在民众中颇有吸引力的信息。他们宣布以伊斯兰来取代政府的失败和阿尔及利亚西化的世俗精英的失败。他们的社会服务也是对政府失败的含蓄的批评。1989年，当阿尔及利亚遭受地震灾害时，伊斯兰主义者最先采取行动，并在救灾中做得那么有效率。是他们，而不是政府，提供了毯子和药品。这样，他们的威望进一步上升，而政府的缺乏效率的形象则更加明显。

如同该地区的其他国家，当阿尔及利亚在1989年敞开政治体制之门时，它曾允诺选举和多党制。和突尼斯、埃及相反（这两个国家继续禁止伊斯兰政治党派，故逼迫竞选人以独立者或加入得到承认的政治党派参加竞选），阿尔及利亚允许伊斯兰政党参加竞选。在大约60多个反对党派（在响应政府开放政治中急速冒出来的）中有几个伊斯兰政党或协会。其中有哈马斯（穆斯

① 《阿尔及利亚的民主外观》，《中东报告》，第17页，1991年3/4月号。

林社会运动)、复兴党和伊斯兰拯救阵线（它的法文首字母缩写是 FIS)。拯救阵线是个伞形组织，或联合阵线。它建立于 1989 年，由阿里·阿巴斯·马达尼长老（生于 1931 年）领导。马达尼是一个信仰温和的、受西方教育的教授，任教于阿尔及尔大学。另一位领导者阿里·贝尔哈吉，则年轻一些，但是一位很激进的教职人员。

阿巴斯·马达尼生于阿尔及利亚东南部，是一位宗教领袖和伊玛目的儿子。他强调阿拉伯语和伊斯兰研究，因此具有民族主义和伊斯兰主义的信誉。在 50 年代初期，作为一位政治活动家，他加入了民族解放阵线。在法国占领期间，他被囚禁长达 8 年，后来又被本杰迪囚禁了 4 年。像阿拉伯世界的许多伊斯兰主义者一样，对阿拉伯民族主义的失败而引起的幻灭使他转向伊斯兰寻求替代。1963 年，他加入了价值学会，该学会倡导重新确立阿尔及利亚的阿拉伯—伊斯兰遗产。1966 年，他参加了反对处决埃及穆斯林兄弟会的思想家赛义德·库特卜的示威游行。对在 1967 年阿拉伯—以色列六天战争中阿拉伯战败的失望和日益增长的对民族阵线的社会政策的批评使得他回到学校，获得心理学和哲学学位。1978 年，他在英国获得教育学博士学位，并在阿尔及尔大学任教。

伊斯兰拯救阵线

1982 年，马达尼在阿尔及尔大学的学生和政府间的冲突中日益卷入校园和国家政治。伊斯兰政治行动主义在 80 年代前半期的校园和城市邻里中变得更加明显。学生活动分子和伊斯兰教小册子号召实行政治、教育和社会改革，从废除国家宪章、建立伊斯兰政府到课程改革，校园中的男女隔离和禁酒。当政府的经济规划已成败局时，它的宗教政策也证明是软弱无力，不能控制民众伊斯兰的传播。作为一个联合组织，伊斯兰拯救阵线能吸引

并包容不同背景和动机的选民于它的保护伞之下。拯救阵线的组织证明既强大又软弱。一方面，它基础广泛，包括了各行各业和各种观点的人；另一方面，它缺乏一个统一的领导阶层，在关键的问题上不能保持一致。

这种紧张关系没有比阵线的两位最著名的领导人马达尼和贝尔哈吉之间的分歧更明显了。尽管两人都对政府体制抱批判态度，并主张实质性的伊斯兰改革，但马达尼在他的演说中表现了理性、温和的形象，公开支持民主选举和多元主义。而阿里·贝尔哈吉则相反，他的言论火药味十足。贝尔哈吉于 1956 年出生于突尼斯，他的双亲都在阿尔及利亚的独立战争中丧生。不同于马达尼，他完全是阿拉伯—伊斯兰宗教教育的产物。他成为中学阿拉伯语教员和清真寺的教职人员——伊玛目。在镇压伊斯兰主义者的行动中，他于 1982 年至 1987 年间身陷囹圄。与马达尼和其他穆斯林国家的许多现代伊斯兰行动主义领导人不同的是，贝尔哈吉从来没到过西方，或阿尔及利亚以外的世界。结果，他更趋向于教条主义。他的好斗风格，他的立即实施伊斯兰教法的呼唤，以及他对阿尔及利亚政府和西方的谴责，在许多年轻的阿尔及利亚人中颇得人心。[①] 与马达尼不同，贝尔哈吉排斥民主，视为西方的另一个工具。

伊斯兰拯救阵线意识形态

阿巴斯·马达尼是拯救阵线的首要领袖和主要思想家。尽管阵线的领导层体现了不同的立场，马达尼的思想观念和世界观代表了阵线的锋芒和总的方向。他把阵线描绘成平民阵线和政党。与资本主义和共产主义适成鲜明对比，阵线信奉一个伊斯兰的解决办法。它是基于这样的信念：伊斯兰为国

① 布尔加特：《伊斯兰运动》，第 267 页。

家和社会提供了一个完整的思想。尽管提倡参与性的民主，马达尼相信正义、自由、平等和道德的政治原则能在一个伊斯兰民主中得到最充分的实现。伊斯兰民主基于伊斯兰原则，它和西方民主截然相反，是较少实用主义的，更注重社会正义：

> 阿尔及利亚的民主不能给予像亚当·史密、康德和杜威那样的实用哲学家同样的哲学和政治的解释，他们把民主定义为行使资本自由的权力，即使这种民主超出了社会别的阶级的需要，比如，劳工阶级和穷人。美国的民主，在自由和实用的意义上，给予个体以更多的个人自由权利，而却妨碍了群体的权利。它给予有势力的人更多的权利，而给予弱者则微乎其微。这就是以社会和经济正义为代价的自由……自由民主并没有免于矛盾，社会主义民主也没有摆脱压迫和不义。社会主义和共产主义意义上的民主除空洞和历史边缘主义以外，别无用处。①

马达尼将阵线牌号的民主等同于伊斯兰。伊斯兰模式的民主早于现代形式的民主（“新思想”），并在一种体制中使个人和社会的自由并不互相冲突；它们是“一个事物的正反两面”。②伊斯兰提供了一个完全的、正义的政治制度，在这个制度中个人自由投票，为选举职务和统治权而竞争。沙里亚是正义和自由的基石，建立平衡个人的权利和义务与社会的权利和义务关系的制度的手段。所以，马达尼坚持认为，伊斯兰模式比自由的

① 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第4页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

② 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第5页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

和社会主义的民主更完美；它是对付文明的思想危机的最好的模式。①

马达尼对伊斯兰的解释的中心意思是强调作为人民的宗教和社会正义的源泉的伊斯兰能够产生和指导一个正义的政治、社会秩序。他的大众伊斯兰把人民的政治和经济，而不是个人的自我利益置于首位。虽然他接受多党制和分享权力（在这样的制度中，少数人的权利被肯定和捍卫），马达尼把阿尔及利亚的政党作为败事者而予以排除。如同他指责西方培植个人权利而损害了社会的权利一样，他将阿尔及利亚的政党同样看作是狭隘的、精英的组织，为自我利益和宗派所驱使，而不是出于人民需要的动机。在他还是民族解放阵线的成员时，他曾指责该组织背离了自己的崇高原则，堕落为由总统的人格和精英的利益所支配，从而产生了“政治上和道德上破产”的制度。尽管事实是：像民主运动及社会力量阵线等其他政党也号召民主，马达尼仍然指责说：“这些政党是出于自私或宗派原因而不是……为保障人民的自决权而成立……它们就像博物馆一样，不能够面对我们所遭遇的历史危机。”②

马达尼经常描绘一种伊斯兰的理想，在这一种理想中，世界是由黑白、正确和谬误、自私和利他主义所组成。它是一个超原则和“应该”的世界。伊斯兰拯救阵线假设性地体现了这种理念，一种被惯常用来贬低和判断其对手的理想。由此，阵线自视为全体阿尔及利亚人的、自决的人民的党派。所有其他的党派则被视为错误的，本质上为狭窄的自我利益和权力欲所驱使的党。尽管多党制和权力分享被肯定，然而那些被判断为“迷误方向的

① 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第5页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

② 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第6页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

和精英的”党派是否将被允许参与这样的体制，却不总是很明朗的。为宗教、意识形态、政治和社会差别所保留的余地也是不清楚的。对于一种理念的或穆斯林社团的神秘统一的断定，有时似乎是为了抵消对差别和多元主义的肯定。尽管阵线在选举中获胜并未得到普遍的接受，马达尼还是概括了阿尔及利亚人“当前对伊斯兰教解决问题的能力没有怀疑，并随时准备应用伊斯兰办法。”①

在经济政策上与政治上一样自相矛盾。阵线的议事事项试图平衡个人和社会的利益，如同它寻求解决阿尔及利亚的失业及财富分配不均的顽症一样。阵线并没有提供经济改革的蓝图。但它的确拒绝了过去并不令人信服的社会主义制度，并提倡一个自由企业制度：“伊斯兰拯救阵线已提出在农业、工业、商业和银行中自由投资和发展私有企业的计划。……它正提出基于公正的经济样板，这一样板为资本投资提供保险，并通过专业技术和专家培训的投资来创造一种开发人类资源的气氛。”②马达尼把阿尔及利亚的停滞不前的经济归咎于政府的垄断和限制：“当自由的座右铭‘放任主义’推动了自由经济时，在社会主义的阿尔及利亚，我们却发现‘不准’的座右铭妨碍了经济发展。”③

阵线主张保存阿尔及利亚石油资源并开采其他资源的经济改革。阿尔及利亚的失败不仅被归咎于民族解放阵线及其官僚机构，还笼统地归咎于西方的新殖民主义和帝国主义，因为它们操

① 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第8页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

② 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第10页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

③ 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第10页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

纵了石油市场并消极地影响了像阿尔及利亚这样的发展中国家的经济。马达尼指控民族解放阵线使得阿尔及利亚依赖于由西方控制的石油市场，为了眼前而抵押阿尔及利亚的未来："控制石油市场和其他主要市场的新殖民主义、帝国主义的政策，迫使我们的国家将更昂贵的商品廉价出卖，而以高价购进廉价的商品——这就是通向贫困的道路……我们正在购买高价的鸡蛋而出卖廉价的石油。"①

拯救阵线和西方

如同大多数伊斯兰运动，以及由于此因素，第三世界的大众运动中的情形一样，欧洲殖民主义和西方新殖民主义作为失败和压迫的明显本源而被突出出来。特别是美国，它作为超级大国的作用被看作是政治和经济的威胁。它的石油政策使得它依赖于外来的能源，导致了这样的战略："不开发自己的石油储备，而从世界的石油供应来补充它的石油库存……美国的压迫……损人利己，它想变得更富，而我们则变得更穷。"② 对马达尼来说，美国的经济和政治压迫是双重并行的。它主宰了世界的市场，它的"新殖民主义的贪婪"伴之以"冒险"的外交政策，加深了伊斯兰世界被压迫人民的困境。马达尼认为，海湾战争和美国对中东的态度是由于犹太复国主义的影响、传媒和一种"殖民主义十字军"，使人回忆起十字军东征，倒退到中世纪时期和宗教战争。

像全世界的大多数伊斯兰主义者一样，马达尼把世俗主义及相关的思想看作是使穆斯林衰落和软弱无力的主要原因。世俗主

① 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第 11 页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

② 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第 11 页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

义是舶来品，它首先是由殖民列强，然后由国家及面向西方的穆斯林精英通过国家机器和宣传媒介强加的。伊斯兰教与世俗主义之间的冲突并非由伊斯兰所引起。所以，阿尔及利亚的世俗主义（它排斥伊斯兰主义者和原教旨主义者）已经发动了一场意识形态战争。马达尼将其描述为向阿尔及利亚人民施加压力使他们“放弃自己的伊斯兰特性和道德观念”的图谋。[①] 尽管马达尼批判美国，他仍然愿意在承认阿尔及利亚的自治权（即它和穆斯林世界决定自己命运的权利）的基础上和美国发展建设性的合作关系。马达尼坚持认为：拯救阵线的经济规划“向美国投资者敞开大门。只要这些投资者来阿尔及利亚不是出于新殖民主义本性，他们将被给予平等的机会……〔然而〕，美国侵略海湾地区使得我们中的一些人对与美国公司交往或由美国援助的发展项目持保留态度。”[②]

从反对立场到参与选举政治

1990 年 6 月 12 日，阿尔及利亚举行了自独立以来第一次多党选举。城市和地区选举对政府的新方向和伊斯兰主义者的力量都是一场考验。与埃及、摩洛哥和突尼斯不同（这些国家中伊斯兰政党是被禁止的，伊斯兰主义者必须作为独立的候选人参加竞选），本杰迪政府允许伊斯兰拯救阵线作为政党参加选举。由于民族解放阵线控制了政治进程，统治精英独掌大权，而阿尔及利亚女权运动反对选举制度，问题似乎不在于是否民族解放阵线将取胜，而是如何更漂亮地挫败伊斯兰主义者。阿尔及利亚和国际上的政府官员、专家和传媒的明显期望是：世俗力量和阿尔及利

① 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第 14 页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

② 《抄本：与阿巴斯·马达尼的谈话》，第 16 页，洛杉矶：主教传媒中心，1991。

亚的长期与西方在政治和文化上的联系这两个因素相结合将会限制伊斯兰拯救阵线的作为。政府及受过西方教育的评论家们警告来自原教旨主义者对阿尔及利亚的世俗方向、民主、多元主义和妇女权利的威胁。所以，很少有人对不测的结果有所准备。拯救阵线以65%的选票获得选举中的绝对优势。它控制了市政委员会的55%席位（1551个中的853个）和48个地方议会中的2/3席位（32个）。这与民族解放阵线的沮丧表现适成鲜明对比：它仅赢得了32%的市区选票，地方选举中的29%的选票。拯救阵线在所有的大城市中获得多数选票：阿尔及尔占64.18%，奥朗占70.50%，康士坦丁占72% [①]阿尔及利亚、北非和西方都目瞪口呆：不可思议的事情居然发生了。

这不是一场伊朗式的伊斯兰革命，而是在选票箱里的压倒性的胜利。它蔑视了以世俗为前提而假设的现代化理论和阿尔及利亚作为现代国家的观点。对伊斯兰主义者来说，选举的胜利是伊斯兰和西方化之间广泛持续的意识形态战斗的一部分："不只是世俗主义者对伊斯兰的胜利感到伤心。西方策划者和伊斯兰的敌人也感到伤心。这次胜利是对西方和世俗价值观的一次拒绝。殖民主义和他们的小丑（少数世俗的穆斯林精英，他们将法国占领的神话永久化）将这种世俗价值观念移植到穆斯林阿拉伯国家的心脏，并不断强化。"[②]，统治者们对其国际影响和含义的恐惧为伊斯兰主义者们的主张所引起。他们宣布：

> 阿尔及利亚进入了一个新纪元……这种情形不久将在整个阿拉伯国土上成为一个共同的衡量标尺：每天数以万计的

① 鲍加特，前引书，第279页。

② 穆罕默德·埃沙吉尔：《伊斯兰教来拯救阿尔及利亚了》，《国际信息》，1991年8月，第13页。

人举行连续不断的示威游行、造反和抗议，将成为阿拉伯政府（不管其意识形态如何）真正头痛的问题。阿尔及利亚在这一整个阿拉伯的经济和政治转型过程中作为先驱者和领导榜样的重要性，在于它将向其他人民和其他国家提供的经验。[①]

伊斯兰拯救阵线的胜利归因于民族解放阵线的不得人心，它的欧洲模式的发展计划，它容许强大的世俗反对力量发展而造成的失误以及事实上对拯救阵线的支持。尽管公众分歧使得一些选举者未投票，而许多其他人却参加了。从很多方面看来，选举是对一个失败制度的摒弃。在思想上和物质上，这个失败的制度将形形色色的集团汇集为一个人民运动来反对政府。伊斯兰拯救阵线为这个运动提供了核心和骨干，吸引了全国性的有广泛基础的支持，这一点在城市地区尤为明显。它带来了组织水平和意识形态承诺（这为社会的其他部门所缺乏），以及颇有影响的承担社会责任和施行福利的记录。伊斯兰拯救阵线的医疗诊所和慈善协会网络向最贫穷者和最拥挤的城区街道提供服务，在清真寺里提供免费教育，提供住房，开设商店，创造就业机会，清扫街区等。[②] 面对政府和民族解放阵线的严重失误和腐败造成的混乱，以及日益增长的贫富差别，拯救阵线提供了一种因地制宜的替代。拯救阵线拥有一个很有吸引力的议程：谴责政权和它的西方发展模式的失败；重新确立阿尔及利亚的阿拉伯—伊斯兰特性、遗产和价值观念；主张人民的政治参与和经济改革（就业和住

① 布尔汉·戈尔永在《信息日》中的著文；《阿尔及利亚：国内的民主化，国外的感召力》，《国际信息》，1991年8月，第19页。

② 有关这类活动的例子，参见《在特来姆森占据空间：伊斯兰主义者占据阿尔及利亚城市地区》，《中东报告》，第22卷，第6期（1992年11/12月号），第12～13页。

房）；提供有效的社会服务；谴责政治和道德腐败；支持经济上受压迫者的权利以及允诺一种更平等的财富分配方案；重新强调家庭观念。与此同时，缺乏其他明显的替代力量意味着伊斯兰拯救阵线还从那些弃权投票的人那里受益，特别是从那些与其说投票支持拯救阵线，倒不如说是投票反对民族解放阵线以示抗议的人那里受益。支持拯救阵线反映了高度沮丧的心理，以及对现行政治和经济秩序的愤怒情绪。

政府的反击

选举以后，政府采取攻势，削减了市政拨款，从而阻碍了当选的拯救阵线官员提供适当的社会服务的能力。尽管有指责说拯救阵线将引进激进的改革并建立伊朗式的政府，但地方委员会的工作表明它们更有兴趣于地方治理和改进，以及“像服饰、饮酒和赌博等微小的象征性问题，而并非是在国家、社会和经济方面的激进改革。”[①] 况且，除个别例子外，拯救阵线并没有强制妇女带面纱，禁止在海滩边沐浴，关闭酒吧，或不准妇女参加选举或工作。它的确在一些需要采取这样措施的地方通过了更保守的规定。[②]

当重新安排的 1991 年 6 月多党选举临近时，政府通过了一部新的选举法，不公正地重新划分选区以削弱拯救阵线的竞选，而有利于民族解放阵线在即将到来的全国选举中的地位。拯救阵线以示威游行来反对政府引进新选举法的图谋。1991 年 5 月，当拯救阵线领导人号召举行全国大罢工的时候，政府以暴力作出回应。总统宣布戒严状态，并调动军队来恢复秩序。马达尼和贝

① 约翰·恩特利斯和丽莎·阿罗尼：《混乱中的阿尔及利亚：伊斯兰教、民主和国家》。《中东政策》，第 1 卷，第 2 期（1992 年），第 29 页。

② 约翰·恩特利斯，转引自《马格里布报告》（1993 年 3/4 月号），第 6 页。

尔哈吉以及近5000名拯救阵线的支持者于6月30日被捕，选举被推迟。这两位领导人在军事法庭上受审，其罪名是从事反对国家的阴谋活动，被判处12年徒刑。

如果说某些人指责伊斯兰拯救阵线向社会制度挑战并破坏了国家安全，那么其他人则注意到，“拯救阵线于6月举行的示威游行并未企图阻挡民主进程，而不过是要求废除政府实施的非民主的法律。事实上，自1989年取得合法化以后，伊斯兰拯救阵线即使不是在原则上，也是在事实上一直遵守民主程序。这些同样的原则正是政府内外的力量所竭尽全力捍卫的。”①

反对伊斯兰拯救阵线的举措除为政府和世俗力量重新组合提供了喘息的机会外，还给予其他伊斯兰组织提供了走到前台的机会，从而产生了某些人希望看到的一个更加分裂的伊斯兰阵线。马赫福德·纳哈纳长老领导的改革和指导运动（也叫哈马斯），也像阿尔及利亚乌里玛协会一样，曾避免直接卷入政治，这时成立了伊斯兰联盟——一个宗教和社会组织的联合阵线。纳哈纳早先反对像拯救阵线那样的宗教组织成为政党。许多阿尔及利亚世俗主义者和西方观察家认为纳哈纳和联盟是对拯救阵线的一个自由替代，它将严重地阻碍拯救阵线选举成功的机会。②

1991年12月26日，阿尔及利亚举行了30年历史上首次多党议会选举。尽管政府和民族解放阵线通过不公正地划分选区、控制国家机器和大众传媒，以及继续囚禁马达尼和贝尔哈吉等措施占有优势，在阿尔及利亚登记选民的59%参加投票的情况下，拯救阵线在第一轮选举中获得47.54%的选票，并赢得231个席位中的188个，离压倒多数只差28个席位。③ 拯救阵线的最接

① 约翰·恩特利斯，转引自《马格里布报告》(1993年3/4月号)，第31页。
② 布罗姆伯格：前引书，第69页。
③ 《中东观察》，第2页。

近的竞争对手——社会力量阵线设法获得了 26 个席位。民族解放阵线惨遭失败，排列第三，只取得 16 个席位。议会总共 430 个席位的剩余席位将于 1992 年 1 月 16 日决定性竞选中见分晓。

拯救阵线与民主

拯救阵线的欢欣鼓舞和伊斯兰世界所有伊斯兰运动所感受到的喜悦恰好与许多穆斯林统治者和西方政府所表现的怀疑和责难构成明显的反差。当伊斯兰主义者把拯救阵线的胜利视为是他们运动的代表性的体现以及他们已成功地组织化，并在社会和政治上成为主流部分所达到的程度时，他们的反对派指责伊斯兰拯救阵线“劫持民主”。伊斯兰拯救阵线拒绝这种指责，并要求承认选举进程的重要性。批评者们坚持认为，拯救阵线只是在利用民主进程来取得权力，然后转过来把不宽容政治多元主义和妇女的权利的伊斯兰政府制度强加于人。拯救阵线领导人所作的声明没有有效地抵消这些指责。

然而，尽管伊斯兰拯救阵线以联合在“伊斯兰才是出路”的口号下得到统一，分歧仍然众多。如同我们所看到的，作为阵线或联合力量，伊斯兰拯救阵线包罗了对阿尔及利亚的前途和民主化抱有不同倾向和态度的领导人和追随者，阵线领导人的声明经常是含混的或矛盾的。对一些人来说，政治参与并未转变成一种民主政治进程。尽管阿巴斯·马达尼表面上支持民主进程，但他在回应这一问题时又带有策略性，似乎吞吞吐吐：确实如此，选举就是出路；它是所有那些想屈从于人民意志的人的道路。目前来说，别无选择。所有其他的道路都被真主挡住了。因此，通向权力之路是选举，通过人民大众的意志来决定。”[①] 类似的务实、

① 《在对阿尔及利亚制度的赞扬声中：寄希望于伊斯兰政府》，《国际信息》（1991 年 8 月），第 16 页。

妥协的调子从另一个著名的阵线领导人阿卜杜尔·卡德尔·哈卡尼的声明中也可以听到。哈卡尼是石油化工专业的工程师。他说:"阿尔及利亚(阿尔及利亚的新统治者),我们对你说,我们的宪法是《古兰经》和圣训,但我们将继续遵循你们的宪法的道路,这并不是因为我们信奉这个宪法,而是因为我们如果不理睬它,就会给你们以镇压的口实。"① 哈卡尼似乎接受多党制度:"在我们的价值观念和我们自己的文明的框架中,多党将被允许存在。政治因此而会变得丰富多彩。"② 而另一方面,阿里·贝尔哈吉在范畴上则将民主作为非伊斯兰观念予以拒绝,而伊玛目阿卜杜尔·卡德尔·墨加尼宣称:"伊斯兰教是光芒。为什么你们畏惧它呢?而黑暗正是存在于民主之中……个人自由在符合公众利益时将得到尊重,但自由不应该和随意相混淆。"③ 拯救阵线领导人所作的声明的范围以及他们似乎在民主和妇女平等权问题上的闪烁其词将他们置于脆弱的地位,面临对他们最终目标的真正性质的批评和怀疑。

军事干预:民主流产

1月12日,不顾多数选民的意愿,阿尔及利亚军方插手了。他们发动了事实上的政变以阻止拯救阵线享受民主选举之果实并夺取权力。在许多方面,阿尔及利亚和邻国已为干预的合理化打下了基础。早在数月之前,北非的各国政府就举行集会,并建立应急部队以对付"激进的伊斯兰"。如同一位专家注意到的:

---

① 戴维·希尔斯特:《阿尔及尔的好斗分子在胜利的门坎边敦促谨慎》,《英国卫报》,1992年1月18日。

② 《中东观察》,第13页。

③ 《中东时报》,1990年6月19~25日;《中东观察》,第13页。

他们将目光部分地集中在西方国家，其信息是明白无误的，可以简述如下："掌权的政府是值得保留的。不管它们有什么样的缺点，从政治专断到严重的违反人权，它们构成了唯一能阻止宗教狂热分子的屏障。这些宗教狂想和西方对抗。"根据这种解释，本地形式的独裁主义是令人遗憾的，但它是通向西方式的政治多元主义的唯一道路。①

以维护国家安全和稳定的名义，军方恰巧在第二轮议会选举的前几天采取了行动。而在预定的选举中，拯救阵线很可能再次获胜，它有可能得到2/3或在议会中的80%的多数。② 军方逼迫本杰迪总统辞职，因为他们担心他会接受拯救阵线的选举胜利，或准备与之达成一项分享权力的方案。一个统治联合阵线、一个傀儡国务会议或最高安全委员会，由军方指定行使统治权。阿尔及利亚的民主试验被镇压下去，对伊斯兰拯救阵线的大规模镇压过程开始了。

1992年2月9日，委员会以全国戒严取代了萌芽的民主进程。它宣布了国家紧急状态，废除12月份的选举结果，取消了第二轮的议会选举，无限期地推迟了所有选举。新闻记者（非伊斯兰分子和伊斯兰主义者）遭到逮捕，几家报纸被关闭。政府采取行动解散了伊斯兰拯救阵线。1992年3月，拯救阵线遭查封，随后，逮捕、监禁其领导人、成员，甚至那些被怀疑为成员，或同情阵线的人。在一些情况下，一些人受拷打。一万多名伊斯兰主义者被关押在撒哈拉沙漠中的沙漠集中营；伊斯兰拯救阵线的清真寺和社会福利中心被关闭，其资产被没收。同情伊斯兰拯救

① 汪达瓦利：《本·阿里的新突尼斯》，前引书，第3页。

② 乔纳桑·朗达尔：《阿尔及利亚的选举被取消了》，《华盛顿邮报》，1994年1月13日。

阵线的伊玛目为国家认可的教职人士所代替，而有些伊玛目则被捕，“因为他们利用讲坛来达到政治目的。”[①] 一家国际杂志评论道：“现在，一切都成为合法的了。严刑拷打在阿尔及利亚得到恢复。”[②] 阿尔及利亚事务著名专家约翰·恩特利斯写道：

> 一月份军方取消了选举，这完全标志着一场政变，而且很可能在不久的将来，阿尔及利亚民主试验将宣告结束。尽管与政府的论点相左，国家的稳定并不处于危险之中。而政权的稳定，如果它是军方掌中之物，则是另外一回事。[③]

军方急速地转向镇压伊斯兰拯救阵线引起了有关阿尔及利亚民主道路性质的严重问题。他们否定了拯救阵线通过参与政治制度而取得的权力，有目的地捍卫国家的安全。与此同时，伊斯兰拯救阵线成了穆斯林世界大部分政权在限定和容忍反对派问题上困难的典型。拯救阵线领导人的最初反应是号召克制和避免暴力。阿卜杜尔·卡德尔·哈卡尼提醒拯救阵线成员：作为选举结果，拯救阵线“已获得了合法性，任何东西、任何人都不能剥夺它的合法性。”[④] 然而，军方企图扼杀伊斯兰运动并挑起冲突，加之逮捕了阵线的温和领导人，诸如哈卡尼，引起了暴力的急剧上升，终于导致了事实上的内战。

当取消选举得到掌权的世俗精英喝彩时，其他的世俗化反对派政治家诸如侯西尼·艾提·阿赫迈德，一位社会力量阵线的领导人（拯救阵线的反对者）注意到：阿尔及利亚正在经受一场政

① 乔纳桑·朗达尔：《阿尔及利亚的选举被取消了》。

② 《阿尔及利亚：弹掉铁手套上的灰尘》，《中东》（1993 年 4 月），第 19 页。

③ 恩特利斯和阿罗尼：《动乱中的阿尔及利亚》，前引书，第 35 页。

④ 乔纳桑·郎达尔：《阿尔及利亚的原教旨主义领导人被捕》，《华盛顿邮报》，1994 年 1 月 22 日。

变，“如果不是在形式上，那么肯定在事实上……这不能使任何人信服，阻止选举进程是一种民主的进步。”[①] 它还导致国际人权组织对“大量的违反人权的记录”提出批评，并要求释放拯救阵线的领导人阿卜杜尔·卡德尔·哈卡尼和拉巴赫·克比尔。“他们的被捕仅仅是因为和平地表达自己意见的行动，还有一些人仅仅因为卷入非暴力的演说和集会的罪名而被捕。”[②] 从 1989 年至 1991 年期间的收获是：随着政治制度的开放，引进多党制，释放政治犯，报纸审查制度的开禁，停止不分青红皂白的逮捕和拷打，而如今这一切都被逆转了。尽管政府的主要镇压对象是拯救阵线，但世俗的反对派（知识分子、政治家和新闻记者）也被迫沉默了。

从合法的反对派到游击战

政府对伊斯兰拯救阵线的逮捕和二者间的冲突激化了。拯救阵线最初作为合法的反对派参加竞选，并轻松地赢得了市政和议会选举，但它以民主方式在政府中赢得的位置却被取消了。军方的镇压把拯救阵线从合法的反对派驱赶进一个战斗的，从某种成分上看革命的运动之中。它的许多领导人或被监禁或流亡在外，联合阵线分裂了。政府的镇压将拯救阵线从一个改良的运动转变为革命的运动。一个从制度内部挑战政权的组织变成了一个极端化的运动。为回击国家的镇压和暴力，该运动的最不满的成员由防守的立场转变为进攻的立场，成为一股武力威胁力量。

在政治视野上有点类似于 60 年代贾迈尔·阿布杜勒·纳赛尔统治时期的穆斯林兄弟会，拯救阵线分裂成温和的和好战的派别。镇压和严刑滋生出极端主义的游击队。从阿尔及利亚的伊斯

① 郎达尔：《阿尔及利亚的选举被取消了》。

② 《中东观察》，第 1 页。

兰运动中汲取了激进的思想，他们拒绝参与政治进程，提倡武装斗争（圣战）和恐怖活动，诉诸武力去推翻他们认为是腐败的、反伊斯兰的政府，并建立一个伊斯兰国家。武装的准军事力量和秘密组织，因为军事政变和政府镇压而变得激进化的前拯救阵线成员，其他伊斯兰主义者，“参加阿富汗抵抗苏联入侵的志愿兵”，自称为阿富汗人的阿尔及利亚人，诸如真主党和武装的伊斯兰集团，开始了炸弹爆炸、伏击、袭击军营、警察局和监狱等暴力和恐怖活动。武装的伊斯兰集团公开谴责拯救阵线的温和立场，拒绝任何妥协和和解，坚持一场全面的圣战，以反对政府及其支持者——阿尔及利亚人、外国人，或外国政府。拯救阵线还发展了非正式的军事力量——伊斯兰拯救军，它是在不可能进行对话的情况下，从事反政府的武装斗争。

随着起义传播开来，形势恶化为事实上的内战，或某些美国官员称之为的“低强度的战争”。军队和武装的伊斯兰主义者日益卷进生死的搏斗。极端分子不仅袭击和杀害政府官员、军事人员和警察，而且杀害平民、著名的世俗知识分子、记者、企业家、未戴面纱的妇女和学校女学生。如果说警察部队将留长胡子和戴盖头的人看作为原教旨主义、恐怖的象征，那么伊斯兰武装分子现在则把穿西服的妇女和世俗化的知识分子作为袭击目标，作为以西方为价值取向的国家专制主义和镇压的象征。阿尔及利亚成了一座军营：“召集了 15000 人的军队与隐形的敌人作战。”[①] 到 1993 年底和 1994 年初，伊斯兰武装分子控制了许多边远地区，并随时可以出击。当军队和激进的伊斯兰主义者无情地从事一场拼死战争时，无辜的平民总受连累。拯救阵线中的一些温和分子企图将自己与采取恐怖活动的集团如“武装的伊斯兰

① 《阿尔及利亚：军队加紧了控制》，《经济学家》，1993 年 7 月 17 日，第 37 页。

集团”疏远。当阿尔及利亚军方枪杀了“武装的伊斯兰集团”的一名领导人贾法尔·阿富汗尼时，尽管拯救阵线领导人谴责这一行径，但据说是忠诚于拯救阵线的另一集团出卖了他。同时，谣言四起：过去一直拒绝与拯救阵线进行民族对话的政府如今却和阿巴斯·马达尼和阿里·贝尔哈吉进行对话。[①]

袭击平民也反映了文化和阶级的潜在冲突。拯救阵线和其他伊斯兰主义者大都来自于说阿拉伯语的失业者，城市中的下层阶级。如果他们执政，那将是对西方化的、说法语的、受过教育的城市精英的权力和特权的一个直接威胁。军事镇压和粉碎伊斯兰拯救阵线的图谋，被拯救阵线的许多人视为或感觉为想一味保留阿尔及利亚的世俗的、面向西方的精英的生活方式和利益，他们总体上支持军方干预。冲突转变为世俗主义和伊斯兰教，西方化和伊斯兰化之间的一场圣战。然而，这种有关互相竞争的社会力量的形象一般化的结论不应模糊了阿尔及利亚人的回应的差异性，从对军事统治感到悲哀的世俗主义者（说法语的和说阿拉伯语的，上层阶级的和非上层阶级的）到拯救阵线的支持者，其中不仅有失业的年轻人，而且有受过现代教育的专业人员：医生、工程师、教师、甚至军方中的一些成员。

暴力的急剧上升加深了社会的两极分化。政府和军队（反映了广泛的社会阶层）分裂成两种倾向：那些相信需要对话和民族和解的人，以及那些固执的强硬者，他们继续支持对拯救阵线进行全面镇压的政策。后者由许多精英分子所组成，他们出于自我利益和意识形态的动机：“唯恐丧失过多，故出于最卑鄙的原因——贪欲而坚持反对真正的谈判。”[②] 此外，反伊斯兰的敢死队，像自由青年阿尔及利亚组织和秘密捍卫阿尔及利亚共和国组织出

① 《阿尔及利亚：和平的风筝》，《经济学家》，1994 年 3 月 5 日，第 45 页。

② 《阿尔及利亚寻找替罪羊》，《中东》（1994 年 5 月），第 20 页。

现了。据信是由警察和军队的成员或前成员所组成，他们的目标是反击“原教旨主义恐怖活动。”他们声称对袭击和谋杀伊斯兰主义者负责。①

政治的伊斯兰的力量和威胁加剧了民族之间的紧张关系，而军队发觉自己正日益夹于两翼之间：伊斯兰主义者和柏柏尔人。在伊斯兰教进入北非以前，柏柏尔人就在那里了。尽管柏柏尔人皈依了伊斯兰教，他们仍保持独立并狂热地忠于自己的语言和文化。反政府、甚至更反原教旨主义、更好战的柏柏尔领袖，诸如文化和民族协会的赛义德·沙迪博士，谴责政府，并号召武装抵抗他所指责的所谓对阿尔及利亚同伴的原教旨主义屠杀。②

从重新妥协到根绝政策

1994年，目睹了暴力和恐怖活动的升级，以及在政府和被囚禁的伊斯兰拯救阵线领导人之间幕后接触的迹象。1994年9月，政府释放了“亮相的”拯救阵线领导人，将马达尼和贝尔哈吉从勃利达监狱转移为软禁，这看起来像是通向谈判解决的第一步。但是，马达尼拒绝参与民族对话，除非满足一些先决条件：“在一个合法政府选举出来以前，设立一个‘中立’政府；拯救阵线重新合法化；解除国家紧急状态；宣布大赦；停止所有反对伊斯兰主义者的司法进程；军队返回兵营。”③ 里阿米尼·则罗尔勒总统很干脆地拒绝了这一要求。1994年12月和1995年1月，伊斯兰拯救阵线代表和其他的阿尔及利亚反对党(包括民族解放阵线)在罗马参加了由圣·爱吉底欧天主教社团发起的会议。会

① 《阿尔及利亚寻找替罪羊》，《中东》(1994年5月)，第21页。

② 《阿尔及利亚寻找替罪羊》，《中东》(1994年5月)，第21页。

③ 约翰·恩特利斯：《阿尔及利亚的政治伊斯兰》，《当代历史》(1995年1月)，第17页。

议产生了一项协议和提议，其中包含了马达尼早先要求的许多措施，呼吁结束军方政治干预，解除对拯救阵线的禁令，释放被关押的拯救阵线成员，并召集一次全国会议，以便为自由和多元化的选举铺平道路。美国赞扬这个协议，长期支持阿尔及利亚政府的法国也反应积极。阿尔及利亚的统治者甚至拒绝承认这次会议，视为区区小事，拒绝了这项提议，并将马达尼和贝尔哈吉重新关进监狱，并加紧推行战争以根绝伊斯兰主义者。

处在十字路口的阿尔及利亚

80年代后半期，民族解放阵线的经济和政治失败释放出很少有人能预见或把握的力量。似乎一下子来了个大转弯，阿尔及利亚从一个一党制的社会主义国家（其安全仰赖于军队和社会经济的稳定，且为亲西方，说法语的精英阶层所保障）转变为“不久将成”的伊斯兰教国家。引进一个开放的政治制度和随后举行的市政及议会选举释放出伊斯兰浪潮，使得政府官员和专家们迷惑不解，尤其是伊斯兰似乎席卷了国家和社会。伊斯兰从边缘进入了中心，而拯救阵线似乎摆好了架势，以便通过选举制度取得权力。

许多人指责说，伊斯兰拯救阵线出来劫持民主，它不准备在现存制度内部工作，承认个人和群体权利，并将政治制度的最后控制权交给人民。然而，军方对选举进程的中止，以及随后的镇压浪潮清楚地印证了数十年来的独裁统治的持续影响和遗产，以及阿尔及利亚由此而缺乏一个民主传统。阿尔及利亚数十年的世俗独裁传统，由于拯救阵线的选举胜利而被剥夺了它的政治和文化支配权。于是这种独裁传统出来进行军事干预以捍卫其权力和特权，将国家从“原教旨主义的”宗教独裁中解救出来。由于不愿冒险考验阿尔及利亚的民主试验或包含磨难、错误和成功的市民社会的进化，这个进程被打断了，确实被中止了。一个选举的

代议制政府为一个未经选举、无代表性的、军方指定的委员会所代替。

阿尔及利亚的经验提出了有关世俗精英的本性和议事日程的许多问题。他们投身于政治自由化、民主化、多元主义和权力分享。同样，也对拯救阵线或“原教旨主义”提出了许多类似的问题。如果有指责说，原教旨主义出来劫持民主，那么军方的行为则支持了一个反指责，即掌权的上层分子相信“无风险的民主”。尽管一些人害怕拯救阵线只信奉“一人，一票，一次”，但其他人反驳道，世俗精英相信选举，但前提是反对派处于软弱地位，这样他们的胜利就确保了。如同约翰·恩特利斯观察道：

> 阿尔及利亚政府，军队和民族解放阵线不愿意允许〔民主化〕进程自然地调大音量以抗衡独裁主义的强大残余势力，这个势力继续弥漫于阿尔及利亚的政治文化、态度和行为之中……阿尔及利亚只有放弃它对独裁和独裁政体的传统主义承诺，它才会走上它的民主实验的进程。①

阿尔及利亚显示了世俗的和拟议中的伊斯兰国家可能是分裂和冲突的源泉的程度。这种分裂和冲突表现在世俗主义者和伊斯兰主义者之间，甚至在伊斯兰主义者中间，阿拉伯人和柏柏尔人之间，讲法语和讲阿拉伯语的人的观点和价值观念之间。经历了长期的、血腥的独立战争而幸存下来之后，阿尔及利亚人民陷入一些人称之为的民族特性战争的死胡同，陷入界定或重新界定做阿尔及利亚人意味着什么的争论中。螺旋式的国家暴力及伊斯兰主义者的反暴力，政府操纵的敢死队和激进的伊斯兰主义者的恐怖活动造成了内战，威胁到市民社会的每根组织纤维。它导致了

① 恩特利斯和阿罗尼，前引文，第33～35页。

社会两极分化和激进化，世俗的和宗教的极端主义。其结果是大多数阿尔及利亚人民成为受害者，一种没有明显的赢家和看不到解决办法的政治局势。阿尔及利亚的政府及其反对派（伊斯兰主义者和非伊斯兰主义者）正面临挑战：创造一种气氛，在这种气氛中，就重新界定或重新组织民族特性的讨论和争论将会在一种互相容纳、政治参与、多元主义和妥协的背景下发生。.

结　论

伊斯兰行动主义集团和经历的多样性是对伊斯兰教，特别是政治的伊斯兰的灵活性的证明。这种多样性揭示了特殊环境、政治经济的差异，伊斯兰教的多重的和不同解释的能力，其领导人或思想家们鲜明的人格和雄心壮志塑造了伊斯兰运动的意识形态和战略。这种多样性突出了专用术语的问题，突出了“现成标签”能在多大程度上妨碍人们的理解。人们如何用一个词语（复兴主义，原教旨主义，好战的伊斯兰）来包含统治者（卡扎菲，霍梅尼，齐亚·哈克，尼迈里）和伊斯兰组织所利用的伊斯兰教的意义和习俗？如何包含他们对西方的不同态度和相互关系，以及主流行动主义者与暴力的、激进的革命者相较量时所采取的不同战略和目标？伊斯兰政治必须放在特定国家的环境中来分析：远非是铁板一块的现实，伊斯兰政治表现出丰富差异性的各种领袖和形式。

评估各种伊斯兰运动的未来影响（包括它们将构成挑战式威胁的程度）的第二个障碍是这些运动缺乏良好准备的政治计划。理论和意识形态的声明并不经常伴之以变革的模型。伊斯兰运动倾向于更详尽地说明它们所反对的而不是所赞成的东西。尽管大家都在谈论伊斯兰秩序或伊斯兰国家，谈论实施沙里亚，谈论一个更牢固地基于伊斯兰价值观念的社会，而其详细内容常常是模

糊的。情形确实如此，不仅像埃及的穆斯林兄弟会这样年久的运动，而且最新近的集团也是这样。阿尔及利亚的拯救阵线获得选举胜利之后，当阿巴斯·马达尼被问到他的计划时，他只是泛泛地谈了一下。当被追问到具体步骤时，他回答："我们的实际计划也是宽泛的。"类似的经历对其他的伊斯兰运动来说也是如此。尽管许多人都谈到伊斯兰政府，但他们在对它的性质的理解上存有分歧，谈到了各种形式：哈里发制度，协商政府，强有力的执行机构，或多党制度，但再也没越雷池一步。许多行动主义领导人承认：如果他们掌权，他们将会缺乏人员、具体范例，或模式（政治的、经济的、法律的）和经验。认识到他们目前对执政毫无准备，一些人更满足于在野党或在议会中的地位。他们的批评者（穆斯林政府和西方政治决策者）常常抓住这种失误大做文章。具有讽刺意味的是，许多批评者争辩道，运动所代表的只是总人口中的少数人，而没有实际计划注定了他们的失败。然而，没有人愿意给他们提供机会来让他们自己丢脸。相反，尽管有一些漂亮的民主言辞，政治自由化和民主化被刹住了或者被暗中破坏了，而西方政府总的来说是满足于寻找其他的途径。

在微观程度上，伊斯兰组织在回应人民疾苦的具体举措上是成功的。它们的伊斯兰意识形态提供了意义和目的的框架以回应认同感、信仰和实在性问题。作为社会运动，它们向许多人提供教育和社会福利服务，从而迎合了他们的需求。有时候，伊斯兰运动是反外国的，但很少是反现代的。社会的获得伴之以政治舞台上的同样成功。伊斯兰运动已在穆斯林世界更先进的国家如伊朗、埃及、黎巴嫩和突尼斯的城镇中弥合了宗教和世俗现代化之间神秘的距离。

伊斯兰组织经常产生与它们的实际规模和人数不成比例的影响。其特征很少几个政党能与之比拟。它们组织良好，富有纪律，有强烈的动机。尽管有些人提倡暴力、从事恐怖主义，而许

多人，如果给予机会的话，他们便会参与进政治体制内部。许多人表现出高度的完美和自我牺牲精神，有明确的目的感和责任感，培养一种实在和真主赋予使命的意识。行动主义组织证明特别有吸引力，因为它们提供了一种以本地为基础并且在宗教上合法化的替代。它们对那些不满的和失望的人，对那些体验到政府和社会无能、腐败，对人民的政治和社会经济需求无法回应的人，散发出强大的自信感和认同感。伊斯兰组织和党派证明尤为成功的是，失败的经济、失业和不满的年轻人以及高压的政治使得这些组织对政权的批评极有说服力。它们对政治自由化和社会变革的呐喊常常代表了唯一信得过的对现政权的取代。伊斯兰组织的选举结果，它们在埃及、阿尔及利亚、突尼斯和约旦作为主要反对派而出现的事实，说明了这种现实。

尽管有把行动主义者比作希望倒退到过去的宗教狂这样的陈见，但行动主义者中的绝大多数人持有共识：不是通过盲目地回到7世纪麦地那时代而是对现实作出回应来实现社会的转变。他们不寻求重塑过去，而是通过应用伊斯兰教的原则来满足当代的需求，即通过伊斯兰改革进程来重建社会。每个人都谈论全面的改革或革命，创建伊斯兰秩序和国家，因为他们把伊斯兰教在范围上认作是广泛的，一种信仰告知的生活方式。

现代民族国家被看作是处于崩溃之中，现代社会经常被描绘为无序状态。为什么？不仅西方，而且传统的宗教建制（静止的伊斯兰教的宣教者）也被谴责为罪恶者。他们尤其责怪西方的发展模式和西方化的统治精英——拉希德·甘诺西所谓的“统治精英少数人的专政”。少数人对多数人的暴政已经导致了政治和经济上对西方的依赖和文化特性的丧失。所有的行动主义运动都提倡一个重新社会化的过程，或个人的重新伊斯兰化（更广泛的宗教教育和认识）以及社团的政治、经济和行政制度的动员进程。这个进程是一个宣教和圣战（努力）的进程，号召更自觉地伊斯

兰化并努力在个人生活、国家和社会生活中实施伊斯兰教。

尽管他们对民族国家持批评态度，今天的伊斯兰运动就像大多数穆斯林一样，接受民族国家的现实，但他们在伊斯兰普世主义更广阔的背景之下，对乌玛抱以厚望。如同早先的伊斯兰现代主义者，诸如阿布杜和伊克巴尔一样，他们相信民族改革并非背离而是重构伊斯兰普世主义必须采取的一步和一部分，而并非与之抵触。所有人都主张在政治上、经济上和文化上独立于西方和东方。然而，在对待西方的姿态上，他们有歧异。一些人，诸如真主党和阿亚图拉霍梅尼的许多追随者，完全地排斥西方。另一些人，像埃及的穆斯林兄弟会、阿迈勒运动和复兴党并不排除与西方的联系，或者有选择地借鉴西方。

大多数运动日益小心翼翼地把它们自己认同于被剥夺继承权的或被压迫者，强调社会正义问题。它们本国的社会经济形势以及伊朗的榜样一直是影响因素。穷人的困境，对腐败的谴责，阶级和财富的两极分化以及经济上总体的失败（不管是资本主义或国家社会主义），对它们的群众性的宣传都是重要话题。

近年来，许多伊斯兰运动已转向群众性，参与性和多元政治的立场，为民主化、人权和经济改革摇旗呐喊。尽管许多人过去对"民主"持批判态度，现在他们宣称这是对现代国家世俗主义以及穆斯林政权的专制本质所作的一种回应。近几年来，许多伊斯兰运动在不同程度上强调不是通过暴力(现在，许多人认为暴力将引起相反结果)而是通过政治上和社会上的社会转型方式实现变革。它们谈到需要让群众为伊斯兰秩序作好准备而不是强加这种秩序。它们寻求承认政治权利和参与选举进程。不过，内部存有分歧。阿布杜·萨利姆·亚辛和阿尔及利亚的阿巴斯·马达尼比甘诺西更缓慢地承认多党政治和民主进程。何况，在埃及、阿尔及利亚和突尼斯的伊斯兰运动的历史已经表明：当这些国家的政权拒绝政治参与权或镇压运动时，国家暴力经常遭致了暴力。就像近

来的复兴党和伊斯兰拯救阵线的例子所表明的那样，在伊斯兰运动中有不同的倾向；国家的镇压和暴力（镇压示威游行，否定自由和公平的选举、逮捕、监禁、严刑拷打）加剧了分歧，威胁到分裂组织，经常导致以所谓用合法的自卫来对付国家的暴力回应。

正像穆斯林国家的政治经济和民族经历（从合作的政策、适应的政策到暴力和镇压）千差万别一样，从而决定了政府与伊斯兰组织之间的不同关系，同样在伊斯兰运动内部在思想倾向和战略上也存有分歧。所有主要的伊斯兰领导人或思想家、运动都强调并受到需要构建对特定环境和当地问题的自身解决办法的信念的影响。有许多这样的组织。同样重要的是，在每个运动内部（比如复兴党和拯救阵线）有许多思想潮流。马达尼的评论“拯救阵线中是纷繁差异的，但它是统一的”已为甘诺西所重复。这种差异已经扩展到对待现代化、军事、西方、民主化和多元主义、妇女的地位、以及最近的海湾战争、在国内政治中使用武力的态度。正像伊斯兰倾向运动在过去遭遇到“进步分子”的背叛一样，甘诺西和许多其他党的成员在海湾战争期间在支持伊拉克的问题上也有分歧。甘诺西和复兴党的一些其他领导人，尤其是阿布杜勒·法塔赫·莫洛，在对政府的镇压作出回应的策略（尤其是暴力的使用）上发生分裂。在阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线中，马达尼和阿里·贝尔哈吉在他们的有关民主的公开声明中分歧尖锐。马达尼说：“目前没有别的路……通向权力之路是选举，通过人民的意志来决定”[①] 这番言论并没回答那些心存诧异的人的疑问，他们不明白伊斯兰运动支持民主是一种实用主义的、策略上的妥协呢，抑或是一种原则性的立场。当然，同样可以向许多负有义务的穆斯林政府和世俗精英（他们也提倡政治自由化和民主）提出这样的问题。

① 《在对阿尔及利亚制度的赞扬声中》，前引文，第16页。

第六章　伊斯兰教与西方：文明的冲突？

伊斯兰教与基督教的欧洲，自十字军时代起便时断时续地处于战争状态……双方都有一些人，想把此事变成两种文明之间的一场圣战——似乎它可能引起任何东西，唯独不是数百万人的死亡或无尽的苦难。[①]

威廉·普法弗

恐惧经常滋生把敌人视为恶魔或威胁的念头。数十年来，国际关系是在东方与西方、苏联与美国两个超级大国竞争的背景的引导下运行的。在冷战后时期，许多寻求新恶魔的人们警告对西方文明的一种伊斯兰威胁或即将到来的文明的冲突。人们不断发出这样的呼喊声："穆斯林来了，穆斯林来了！"[②] 不仅是作为一种政治威胁，而且作为一种对人口的威胁。类似的态度也潜藏在那些专家们最初作出回应的背后，他们把俄克拉何马城的爆炸事件看作是中东的恐怖主义者或伊斯兰原教旨主义者的手工绝活。

---

① 威廉·普法弗：《仍在同十字军战斗》，《福斯特民主日报》，洛杉矶时报辛迪加，1990年11月27日。

② 当我在写下这一短语时，我曾担心一些人会认为这一陈述有点残忍。后来我发现《全国评论》上发表了丹尼尔·派普斯的《穆斯林来了！穆斯林来了！》（1990年11月19日）一文。

恐惧的根源何在？80年代初爱德华·赛义德在其著述中作过如下的描述：

> 对于今天的美国和欧洲的公众，伊斯兰教是一种特别令人不愉快的“新闻”。传媒、政府、地缘政治学家们，以及——虽然他们只处在整个文化的边缘——伊斯兰教的学术专家们，他们全都众口一词：伊斯兰教是对西方文明的一种威胁。这当然不是说在西方将要发现的只是伊斯兰教的贬义或种族主义的曲解……我的意思是说，否定性的伊斯兰的形象比其他任何形象都更加流行，而这样的形象不符合什么“是”伊斯兰教……而符合某一特定社会的突出部分把它视为什么：这些部分有权力和意志来宣传伊斯兰教那种特殊的形象，这种形象因此也就比其他所有的形象更加流行和更加入时。①

穆斯林世界和西方的政治事件，以及政府领导人、著名的意见和决策者所发表的声明，在80年代继续使伊斯兰威胁和文明冲突的观念永久化。布什政府时期，美国的副总统丹·奎尔曾谈到激进的伊斯兰原教旨主义的危险性，把它同纳粹主义和共产主义归于同类。报刊杂志的社论曾谈到伊斯兰与西方的战争以及伊斯兰教与民主的不相适应性；一家受人尊敬的全国性的报纸曾开辟过一个伊斯兰教专栏，其基本倾向只要浏览一下它的介绍性的标题《伊斯兰之剑》便可一目了然了。通常人们很难了解现实在哪里结束，神话制作从哪里开始。②

90年代，问题仍继续存在。对激进的伊斯兰及其对中东和

① 爱德华·赛义德：《覆盖伊斯兰》，第136页，纽约，1981年。

② 《波斯顿环球报》1991年7月27日。

西方的威胁的恐惧赫然凸现：伊朗伊斯兰共和国和苏丹作为恐怖主义和革命的主要输出者而联手合作；伊斯兰主义者通过在像阿尔及利亚这样的国家参加选举出来“劫持民主”，而原教旨主义的恐怖活动则已被输出到美国和欧洲的新战场。在反击一个著名的国际原教旨主义网络的努力中，克林顿政府宣布冻结了属于约30个组织和个人在美国的全部资产，据信这些组织和个人与海外的伊斯兰的好斗分子有联系。众议院的金里奇议长宣布：“存在一个世界范围的伊斯兰极权主义现象，从伊朗国家得到资助并在很大程度上接受其指导”。①

1993年3月，纽约的世界贸易中心爆炸事件，重新点燃了对现已输出到美国的全球性的“原教旨主义”圣战的恐惧。第一次对伊斯兰威胁的怒涛向“大撒旦”的岸边涌来。沸沸扬扬的指控宣称：激进的穆斯林原教旨主义者们，以美国和欧洲为基地并从伊朗和苏丹获得国际支持；他们同埃及的一位盲人教士谢赫·欧麦尔·阿布达尔·拉赫曼保持联系，此人曾因被断定为卷入对安瓦尔·萨达特的暗杀而受到审判并被宣布为无罪。阿尔及利亚的极端分子们劫持法航客机（1994年12月24日）以及他们计划在巴黎上空引爆飞机的报告，加深了对国内伊斯兰威胁的恐惧，据说他们已为荡平欧洲作好了准备。

穆斯林世界与西方之间即将发生冲突的信念，通过醒目标题和电视节目在美国得到反映，诸如“圣战指引我们的道路”和“圣战在美国”。类似的关切在欧洲的报刊文章中也可以发现，诸如《焦点：伊斯兰恐惧：全球性的自杀赶死队》、《在伦敦的阿尔及利亚人资助恐怖主义》和《法国的后背焦虑不安》。在最后一篇文章中，作者在法航客机被劫持以后观察到：

---

① 弗里德里克·比奇昂：《美国的反恐怖主义运动使穆斯林担忧》，《中东时代杂志》（1995年2月19日～25日）第8页。

> 没有一个地方像在那里（阿尔及利亚）那样，政治的伊斯兰如今在西方人的眼里似乎已成为一个新恶棍，成为共产主义和邪恶帝国的继承人；没有一个地方像在那里那样，伊斯兰主义者们自己或他们的极端派别，如此严肃认真地，如此本能地坚信自己在同另一个文明，即同“不信教者、十字军和犹太人”的文明开战……不过，这只是使已知的事情戏剧化罢了，即：不断加深的阿尔及利亚危机很可能要蔓延到欧洲，而首先是甚至比巴勒斯坦更加混乱的法国；它所提出的则是一个极其痛苦而又完全无法解决的道德的和政治的两难困境。①

从冷战中有许多教训值得记取。欢庆共产主义的解体和民主的胜利受到了许多问题的诱惑，这些问题深入到我们理解能力的内心深处，要求我们理解、分析和制定政策。对民主的胜利的喜悦，是以不断增长的恐惧意识和把敌人恶魔化相伴随，以致蒙蔽了许多人对真实情况和苏联威胁的程度的了解。通过邪恶帝国的镜头来观察苏联，其后果是在意识形态上重新获得自信，在情感上获得满足，是证明巨大资源消耗的合理性和对巨大的军事工业联合企业的支持。然而，我们对敌人的简易原型思维和对共产主义威胁的总体性的认识，证明在其他方面的代价也是高昂的。尽管我们有数量巨大的情报和分析，看来却很少有人在直到最后结局的时刻知道国王根本未穿衣服。不论是政府情报机构还是学术智囊团，都未能预见到苏联帝国解体的程度和速度。夸大的恐惧和僵化的意识，驱使我们采取大力士神的步骤来反对铁板一块的

① 大卫·希尔斯特：《法国的后背在受煎熬：作为阿尔及利亚愤怒的目标，它的受折磨的前压迫者，欧洲的其余部分可能在视野之内》，《卫报》1994 年 12 月 28 日。

敌人，结果蒙蔽了我们的眼睛，使我们对苏联内部的差异性及其正在发生的变化一无所知。

在了解和回应穆斯林世界发生的事件时，我们再次受到挑战，要求我们抵制简易的原型和答案。有一条简易之路和一条艰难之路。简易之路是把伊斯兰教和伊斯兰复兴主义视为一种威胁——将它断定为一种全球性的泛伊斯兰威胁，一种总体性的威胁，历史性的宿敌，其信仰和议事日程与西方的信仰和议事日程是直接对应的。这种态度导致对世俗政权几乎是不惜任何代价（完全不顾这些政权的压迫性质）的支持，而不愿冒险让一个以伊斯兰为方位的政府夺取政权。

艰难之路是超越简易的原型和现成的形象和答案。正如透过"邪恶帝国"的镜头来观察苏联和东欧需要付出代价一样，同样如此，政府和传媒把伊斯兰教和伊斯兰原教旨主义等同于激进主义、恐怖主义和反西方主义，严重地妨碍了我们的理解，制约了我们的回应。诚如英国外交部的一位前外交官员和分析家帕特里克·班诺尔曼在他的《透析中的伊斯兰》一文中所观察到的，"非穆斯林怎样思考伊斯兰教制约着他们对待穆斯林的方式，而这种方式反过来又制约着穆斯林怎样思考和对待非穆斯林。"[①] 今天的挑战是正确评价伊斯兰的角色和运动，确定对峙和冲突背后的根源或原由，以便用有情报根据的、理性的回应而非预定的推断和反应来对具体的事件和形势作出回应。

在冷战后时期，明确地说明一个世界新秩序的努力，使我们面对着一种无能为力的状态，以致难以超越过去的原型和偏见。对东欧民主化前景的兴高采烈，同许多西方人对阿拉伯世界和更广阔的穆斯林世界的伊斯兰民众运动可能提出的类似要求的前景

① 帕特里克·班纳曼：《透视中的伊斯兰：伊斯兰社会、政治、法律指南》，第219页，伦敦，1988。

感到恐惧或至多是保持沉默，形成鲜明的对照。未能强有力地表达对于中东的政治参与和民主化进程的支持，以及谴责有关政府对在埃及、阿尔及利亚和突尼斯的伊斯兰运动的不加区别的压制，其效果是否认伊斯兰行动主义者同其他公民一样享有政治参与权和人权，这种有选择地对待民主化的途径引起了严重的问题。这种选择性的途径的核心问题是用支持现存地位的词语来界定穆斯林国家稳定的倾向，不论这种做法可能同自决的民主价值、政治参与和人权产生多么大的矛盾。

用另一种方式来看待和继续支持中东的专制政权的简便借口，是宣称伊斯兰教是反民主的，或者伊斯兰或阿拉伯文化对民主化和现代性是无益的。[①] 富有讽刺意味的是，对苏联和东欧却未能引起类似的关切。难道这是因为几十年来一直沉浸在共产主义的统治和社会化影响之下的苏联和东欧的各族人民莫明其妙地较少屈服于极权主义吗？或者因为我们相信，一个与西方共同的犹太－基督教文化传统为之提供了一种更适宜的意识形态土壤因而固有地更加符合民主吗？难道我们至今仍在被过去的包袱拖着止步不前吗？由于愚昧和原型思维相结合，历史经验和宗教文化沙文主义相结合，我们在对待阿拉伯和穆斯林世界时，即使是抱着最佳的动机，也经常是盲目的。当然，同样的铁板一块的途径，也适用于许多穆斯林对待西方的态度。结果导致互相把对方

① 阿莫斯·帕尔马特：《原教旨主义的如意算盘》，《华盛顿邮报》1992年1月19日；大卫·普赖斯－琼斯：《与现代性开战：伊斯兰对西方的挑战》（伦敦，1992年）；迈克尔·约瑟夫：《对现代性的反叛：穆斯林狂热者与西方》（来顿，1985年）；塞缪尔·亨廷顿：《会有更多的国家变成民主国家吗？》，亨廷顿等主编《全球性的困境》（剑桥，1985年）第253～279页；伯纳德·刘易斯：《伊斯兰与民主》，《大西洋月刊》（1993年2月）第87页～98页；马丁·克雷默：《伊斯兰对抗民主》，《评论》（1993年1月）第35～42页；叶海亚·塞多沃斯基：《新东方主义与民主辩论》，《中东报告》（1993年7～8月号）。

看作是一种威胁的倾向，而即将发生的对峙或文明的冲突的主题则在穆斯林世界和西方世界的许多人中间都可以见到。

如我们所看到的，尽管伊斯兰教是世界第二大宗教，而犹太－基督教传统与伊斯兰教有着强有力的历史和神学上的联系，可是犹太人－基督徒－穆斯林的关系史，由于受竞争神学权利和政治利益所驱使，则更多的是一部竞争和格斗的历史，而非对话和互相理解的历史。对峙和冲突已经跨越了一代又一代，强化了一个历史的、全球性的、战斗的伊斯兰威胁的形象：早期穆斯林的扩张和征服；十字军和耶路撒冷的沦陷；奥斯曼穆斯林对东欧的霸权，以及进攻维也纳和践踏西方的威胁；反对欧洲殖民统治的伟大的圣战；阿拉伯－以色列冲突；石油禁运的经济威胁；伊朗对“被扣押的美国人质”的羞辱和输出革命的威胁；传媒中挥舞着伊斯兰之剑、号召狂热的信徒起来反对西方的暴君的形象（卡扎菲、霍梅尼和萨达姆·侯赛因）；激进的革命团体的幽灵——扣押西方人质，劫持飞机，开创专横放肆的恐怖主义统治的先例；对《撒旦诗篇》作者拉什迪的死亡威胁，对埃及的诺贝尔奖获得者纳吉布·马哈弗兹的暗杀企图，极端分子在阿尔及利亚杀害知识分子的行径——所有这一切都加深了一个不宽容的、危险的伊斯兰教的形象。①

萨达姆·侯赛因在1990～1991年的海湾战争期间对世界穆斯林发出的以起义和圣战来反对西方的号召，是一个不寒而栗的警钟，它使人联想起阿亚图拉霍梅尼输出伊朗式的伊斯兰革命的威胁。它证实了人们对一个战斗的、对峙的伊斯兰威胁或一场反西方战争的恐惧。萨达姆从阿尔及利亚、突尼斯、苏丹和巴基斯坦伊斯兰运动领袖那里获得支持，这一事实加强了一些人的论据，

① 《人民随心所欲地为伊斯兰导航》，《中东时代杂志》（5月28日～6月3日）第15页。

他们把伊斯兰教和穆斯林世界视为是对西方的优先权和利益的一种挑战[①]。

尽管有些专家们预言，被认定为“伊斯兰原教旨主义”的政治现象已然是“强弩之末”，[②] 我们所看到的却是伊斯兰复兴主义在大街小巷里，在投票站里持续不衰的活力，伊斯兰复兴主义已经从北非一直延伸到东南亚。这一景象可能要助长把伊斯兰教的政治挑战等同于威胁的倾向。在伊斯兰拯救阵线在阿尔及利亚市政选举中获胜（以及在其后的全国议会选举中大获全胜）以后，类似的恐惧便在其他的北非国家和欧洲表面化了：

> 贯穿北非，特别是在突尼斯和摩洛哥，各国领导人正在焦虑不安地等待着伊斯兰政治化的进一步令人震惊的浪潮的到来。在这些地方，已被取缔的原教旨主义运动已对现存地位构成威胁。在法国、比利时、意大利和有200万阿尔及利亚人的西班牙，也存在着类似的恐惧。与此同时，原教旨主义者的胜利正在使外国投资者被异化，他们把伊斯兰教等同于政治的和经济的风险。[③]

西方也在强化把伊斯兰教等同于危险或威胁的倾向，因为它通过诸如“战斗的伊斯兰”、“伊斯兰原教旨主义”、“伊斯兰恐怖主义”等口号或称谓来观察伊斯兰世界。我们的选择性的记忆妨

---

① 关于伊斯兰运动在海湾战争中的作用，见詹姆斯·皮斯卡托利主编《伊斯兰原教旨主义与海湾战争》，芝加哥，1993年。

② 福欧德·阿加米：《布什的中东回忆》，《美国新闻与世界报道》（1988年12月26日～1989年1月2日）第75页；奥利弗·罗伊：《政治伊斯兰的失败》，剑桥，1994年。

③ 《伊斯兰、民主和现代化能和平共处吗?》，《非洲报告》（1990年9月～10月）第9页。

碍了我们正确地评价“等同”的另一面含义的能力——西方的穆斯林形象的根源本身就是对他们的一种“真正的”威胁。阿拉伯和穆斯林世界的许多人，把伊斯兰教的历史和穆斯林世界与西方的交往史看作是在扩张主义的帝国主义列强手下蒙受压迫和牺牲的历史。他们反击说，“战斗的基督教”和“战斗的犹太教”是导致穆斯林社会失败和无能为力的根源，包括：基督教发起的十字军和异端裁判所的侵略和残暴行径；欧洲殖民主义；奥斯曼帝国的解体以及在伊拉克、黎巴嫩、叙利亚、外约旦和巴勒斯坦人为地制造现代国家；以色列国的建立；以色列对约旦河西岸和加沙地带的占领以及侵略和占领黎巴嫩；石油利益在维持专制政权中所起的作用。

殖民主义和帝国主义的现实，尽管已经被许多西方人忘却或方便地被忽略了，却是活生生的历史遗产，深深地埋藏在穆斯林世界许多人的记忆中（尽管有时被夸大了）。如同伊朗革命所证明的，几十年的岁月未能抹掉对帝国主义干涉的记忆和耻辱：1941 年苏联侵略“中立的”伊朗的意图；英国和苏联强迫礼萨·汗让位于其子穆罕默德·礼萨；50 年代美国对伊朗的政治干涉；摩萨台首相的民主选举政府在一场传媒运动把他描述为亲共产主义之后便被推翻了，而国王则从意大利的流放中返回德黑兰。这是为大英帝国利益效劳的一个举动。如同近年来我们所看到的，对西方数世纪之久的霸权的记忆，伴之以继续对西方的依附，留下了一道道深深的伤痕和愤恨，很容易成为对社会失败的一种托辞和穆斯林政治中的导火线。如果说确实存在着一种伊斯兰的威胁，那么许多的阿拉伯人和穆斯林相信，同时也存在着一种西方的威胁——政治的、经济的和宗教文化霸权主义性质的威胁，一种以文化侵略相伴随的政治占领。结果，穆斯林世界的许多人，如同他们在西方的对应物一样，极容易倾心于简便的反帝口号和把西方恶魔化。就其最糟糕的结果而论，双方都参与了“互相恶

魔化”的过程。[①]

今天的伊斯兰威胁

对伊斯兰的恐惧不是新的。孤立地判断穆斯林行为的倾向，从极少数人的行为来概括多数人的行为，以及不考虑以其他的宗教和意识形态（包括自由和民主）的名义从事的类似的过激行为的现象，也不是新的。

有时看来西方对待共产主义的态度正在转变为或复制升华为一种新的威胁——“伊斯兰原教旨主义”[②]。。在90年代，这种极化的效应见诸于穆斯林世界的许多政府、以色列和西方，以及传媒和许多政治分析家们流行的倾向之中。他们完全不顾伊斯兰组织和具体的社会背景的多样性，断定“伊斯兰原教旨主义”是固有的、主要的、全球性的威胁。[③]

许多穆斯林政府都承认视伊斯兰教为一种威胁的西方倾向，并利用伊斯兰激进主义的危险性，作为控制或镇压伊斯兰运动的一个借口。它们在国内和西方煽动对一种总体的伊斯兰激进主义的恐惧感，酷似过去许多人以反共为借口来维护独裁统治或获取西方强国的支持一样。对伊斯兰组织的禁止，对行动主义者的监禁，对人权的践踏，皆以如此浅薄的呼吁为托辞：“我们正面临着年轻的狂热者们对我们前途的威胁”。[④] 统一的世界范围的原教旨主义运动的西方原型，被那些来自阿拉伯的，同西方关系密

① 对借用这一短语，我感谢弗吉尼亚大学的R.K.拉曼扎尼教授。

② 这种态度的典型表现见赫什·古德曼：《绿色的帷幕》，《耶路撒冷报道》（1993年6月3日）。

③ 朱迪思·米勒：《激进的伊斯兰的挑战》，《外交季刊》72：2（1993年春季号）。关于替代性的观点，见利昂·哈达尔：《什么是绿色危险？》，同上刊。

④ 《突尼斯警告伊斯兰激进分子》，《华盛顿邮报》1991年10月25日。

切的国家的外交官们所利用。他们宣布:“原教旨主义是国际范围的。它在各地都有分支组织……一旦阿拉伯国家变得不稳定,原教旨主义的扩张就会最终使工业国家受到威胁。”[①] 不论彼此间有什么样的分歧,某些阿拉伯和穆斯林国家政府的关切在以色列的领导作用中找到了现成的盟友。以色列总理拉宾说:“如果激进的原教旨主义的伊斯兰的肿瘤未能被控制在霍梅尼的经学院里及其在伊朗的追随者们中间,那么阿拉伯世界乃至整体世界都必须为此付出代价。”[②]

激进主义成为关注的焦点,以及把伊斯兰教等同于威胁西方的极端主义,这种情况在政府中和传媒中已经成为共同的现象。著名的学者和政治评论家们关于伊斯兰教和穆斯林世界的事件所作的有选择性的分析(以危机为方位和采用醒目标题),也经常成为关于穆斯林世界的文章和社论的消息来源。其中包括:《不要在伊斯兰革命中寻找温和派》[③]、《圣战指引我们的道路》[④]、《文化的冲突:伊斯兰在法国的崛起造成平民慌乱、引起回荡》[⑤]、《焦点:伊斯兰恐怖:全球性自杀赶死队》[⑥]、《美国的圣战》[⑦]、《伦敦的阿尔及利亚人资助伊斯兰恐怖主义》[⑧]。

---

① 《突尼斯警告伊斯兰激进分子》,《华盛顿邮报》1991 年 10 月 25 日。

② 米切尔·帕克斯:《以色列再次单枪匹马地保卫西方》,《洛杉矶时报》1993 年 1 月 2 日。

③ 彼得·W·罗德曼:《不要在伊斯兰革命中寻找温和派》,《国际先驱论坛报》1995 年 1 月 4 日。

④ 弗尔古斯·M·博德维奇:《圣战指引我们的道路》,《读者文摘》1995 年 1 月,第 76~78 页。

⑤ 托马斯·凯姆:《文化的冲突:伊斯兰在法国的兴起引起民众的不安,产生回荡》,《华尔街杂志》1995 年 1 月 5 日。

⑥ 《焦点:伊斯兰恐惧:全球自杀赶死队》,《星斯日电讯报》1995 年 1 月 7 日。

⑦ 史蒂文·埃默森:《圣战在美国》1994 年。

⑧ 《在伦敦的阿尔及利亚人资助伊斯兰恐怖主义》,《星期日时报》1995 年 1 月 7 日。

一种情绪化的总体的途径，助长了不费力气的概括和原型思维，而无助于对我们历史上的“谁”和“为什么”的理解，即对那些醒目标题背后的根源或理由的理解。这种选择性的分析未能讲完整个故事，以便为人们提供关于穆斯林的态度、事件和行为的背景，未能说明穆斯林实践的多样性。尽管它发出一些光亮，但它所发出的却是片面之光，以至模糊或扭曲了完整的画面。结果伊斯兰教和伊斯兰复兴主义被化约为反西方的伊斯兰的原型，化约为伊斯兰教向现代性开战，或穆斯林的愤怒，极端主义、狂热主义和恐怖主义。在许多人的脑海中，原教旨主义和恐怖主义结下了不解之缘。选择性的因而也是偏颇的分析，增加了我们的愚昧而非知识，狭窄了我们的视野而非拓宽了我们的理解，加剧了问题而非为新的答案开辟了道路。它导致这样一种气候，在此气候下，就像麦卡锡时代对共产主义的态度一样，如果不是简单地一笔勾销伊斯兰行动主义就会被看作是偏激或同情敌人。

伊斯兰教反对西方

根据许多西方评论家的观点，伊斯兰教与西方正走在一条狭路上。伊斯兰构成三重威胁：政治的、文明的和人口的。对峙经常被描述为文明的冲突。这方面以两件作品具有特殊的影响：伯纳德·刘易斯的《穆斯林愤怒的根源》和塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》[①] 二者在界定争论的参数上都有创新，而争论已经吸引了外交官员、决策者、新闻记者和学术分析家们的注意。

伊斯兰和作为危险的、好战的原教旨主义者的穆斯林的形象，在伯纳德·刘易斯的《伊斯兰原教旨主义》一文中得到突出的表现，此文源出于权威的 1990 年杰弗逊讲座，它是美国政府

① 伯纳德·刘易斯：《穆斯林愤怒的根源》，《大西洋月刊》226：3（1990 年 9 月）；塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突》，《外交季刊》1993 年夏季号。

授予一位在人文科学方面成就卓著的学者的最高的荣誉。讲演的修定稿成为领衔文章，题为《穆斯林愤怒的根源》，发表在《大西洋月刊》上。此文的包装（新的标题、杂志的封面和文章的两幅插图）典型地体现了选择性介绍的陷井。它强化了穆斯林和伊斯兰原教旨主义的原型，预先安排读者用愤怒、暴力、仇恨和非理性的词语来看待伊斯兰与西方的关系。鉴于刘易斯作为一位学者和中东政治评论家所享有的国际地位，加之他的话题和他的著名的公众论坛，《穆斯林愤怒的根源》在国内和国际上获得广泛的覆盖面。它已经对西方对当代伊斯兰教的认识，对穆斯林了解西方怎样看待伊斯兰教和穆斯林，产生了重要的影响。

《穆斯林愤怒的根源》这一标题所提供的信息，所产生的冲击，由于《大西洋月刊》的封面而被强化了。封面描述了一个蓄着长胡子、包着头巾，怒视美国国旗、怒不可遏的穆斯林的形象。威胁的色彩和对峙的格调，辅之以用于文章中的两幅插图，直观地展示了以美国为敌的穆斯林观念。第一幅插图画的是一条带有星条旗标志的、正在穿越沙漠的毒蛇（意指美国对阿拉伯世界的控制或威胁）。第二幅所表现的是这条毒蛇头部高高扬起，仿佛想从背后袭击一位正在作礼拜的毫无戒备的虔诚的穆斯林的样子。如同其他情绪化的原型一样，这些插图意在挑逗和吸引读者，强化模糊不清的现实图景。穆斯林都被打扮成“传统的”装束，尽管事实上大部分穆斯林（和大部分“原教旨主义者们”）并不这样打扮自己或看上去是这样。

“穆斯林愤怒的根源”，这一标题定下了一种格调和愿望。我们在分析和解释西方的活动和动机时能容忍类似的概括吗？我们见到过谈论基督教的愤怒或犹太教的愤怒的奇文吗？与此相类似的是，穆斯林国家的核能力，如巴基斯坦的核能力，经常用“伊斯兰炸弹”而不用巴基斯坦炸弹的字眼来谈论，暗示人们存在着一个威胁以色列和西方安全的统一的穆斯林世界。我们是否愿意

用犹太教或基督教的炸弹这类字眼来描述以色列或美国的核能力呢？一些穆斯林曾把80年代以色列轰炸贝鲁特描述为“犹太教的玩童扔基督教的炸弹”——这一描述使大部分西方人都会感到受到了怒犯，认为是不准确的。

人们应当从那些天才的分析家们的失误中记取一个教训。这些分析家们继续警告整体的共产主义威胁，而在与此同时苏联事实上已成为一个经济空架子，正在从内部走向分裂。片面的分析只能强化舒适的原型思维和西方世俗的预先假定。如果我们打算避免由于一种夸大的威胁因素的驱使而落入意识形态的陷井和政治分析的偏见的话，我们就必须超越片面的分析。

伊斯兰与西方之间即将到来的冲突的幻象，只不过是作为历史性的（如果不是不可避免的话）对峙模式的另一个阶段，这一幻象被伯纳德·刘易斯所强化：

> 伊斯兰与西方之间的搏斗现已持续了14个世纪之久。它由一系列漫长的进攻和反攻所组成：圣战和十字军，征服和再征服。今天穆斯林世界的大部分再次被一种强烈的仇恨情绪所支配。突然之间，美国变成了大敌和邪恶的化身，一切善良之物的恶魔般的反对者，特别是对穆斯林和伊斯兰。这是为什么？[①]

伊斯兰教和穆斯林在这里被描述为长达14个世纪之久的战争的煽动者和提倡者。伊斯兰是侵略者。伊斯兰和穆斯林的行为首先被置于对进攻、圣战和征服承担责任的位置；而西方则被描述为防御者，以反击、十字军和重新征服作出回应。尽管承认14个世纪连续不断的对峙，读者被告知的却是“突然之间”美

① 刘易斯：《穆斯林愤怒的根源》，第2页。

国变成了大敌，成为邪恶人格的化身，如此等等。如果当代的威胁是“突然而至”，那玫读者便会合乎逻辑地得出结论：穆斯林怀有仇恨和以暴力反对西方的历史癖好，或者说穆斯林是感情用事的、非理智的和好战的人。

在关于“伊斯兰威胁”或“穆斯林愤怒”的根源的大部分论述中，都令人吃惊地缺乏有关伊斯兰复兴的性质和多样性的信息，缺乏区分。刘易斯教授在《穆斯林愤怒的根源》中向我们讲述了穆斯林愤怒的根源是什么，但他很少谈到这些愤怒的穆斯林是谁；很少承认伊斯兰组织或行动主义者们，尽管具有共同的意识形态承诺，但他们彼此之间也存有分歧。在他的文章中很少提到具体的组织，很少讨论其成员的教育状况、社会背景和（暴力和恐怖活动以外的）活动。因而，很少有与来自另一个时代的、陌生的、向后看的人物原型相冲突的内容。读者根本无从了解，伊斯兰行动主义何以会成为许多受教育的穆斯林的一种颇有吸引力的选择。所提供的显著的画面是关于激进化的、边缘化的和通常是暴力革命者的画面：他们身着传统的服装，与现代性开战。或者如一位以色列评论家所言：不论共产主义有多么糟糕，但它从来不是为了向中世纪初期倒退而采取的一个步骤。而且人们难以理解的是，21 世纪的民主国家何以能够同那些决心证明上一千年的历史似乎根本就不存在的势力和睦相处。[①] 这样的描述妨碍读者了解下述事实，即所谓的原教旨主义组织是以城市为基地，由受过良好教育的领导者们所领导，吸引了众多的学生和受过教育的、有良好的职业（工程学、科学、医学、法律、教育和军事）的追随者们；这样的组织提供社会和医疗服务，在政治体制内部发挥有效的作用。

对伊斯兰行动主义的大部分分析中所采取的选择性的路径，

① 古德曼：《绿色的帷幕》。

省略、贬低或取消了行动主义者（以及许多阿拉伯人和穆斯林）对批评和拒绝西方所提出的解释理由：帝国主义，美国对以色列的袒护，西方政府对压迫政权（巴列维国王的伊朗、突尼斯、尼迈里的苏丹、黎巴嫩）的支持。读者从未受到挑战，以便思考行动主义者们的态度和行动背后的理由；相反，他们被告知的是把这些东西作为文明冲突的产物，或作为对信仰的盲目的、非理性的墨守从而将它们一笔勾销。

泛伊斯兰幻象

不论是在过去还是在今天，对整体的伊斯兰威胁的恐惧经常表达为泛伊斯兰的术语。获胜的殖民的欧洲“把对它的支配地位的一切抵制都看作是罪恶的阴谋。这样的阴谋只能是受到某种不择手段的精神的鼓励……甚至只要出现一点反对帝国主义的苗头——尽管这种苗头纯属地方性的反应，那么泛伊斯兰就一定会受到指责。”[①] 不顾穆斯林世界分裂的性质，在20世纪初，在委任统治时期和欧洲继续占据优势的情况下，关于整体的泛伊斯兰世界的概括并把它视为一种酵母的倾向，仍然根深蒂固地存在于许多西方人的意识中：

> 就在明显取得胜利的时刻，西方的优势却遇到了空前的挑战。在西方征服的百余年间，穆斯林世界正在发生巨大的内部变化。西方侵略的不断上涨的惊涛骇浪，终于移动了“不可移动的”东方。最终伊斯兰开始意识到它的衰弱，而以此激荡不安的意识为巨大的动力——尽管它是模糊不清的但却是深刻的——开始赋予从摩洛哥到中国，从土耳其斯坦到冈果的2.5亿的先知的追随者们以极大的活力……今天伊斯兰教

① 马克西姆·罗丁森：《西方的伊斯兰形象与伊斯兰研究》，第67页。

正在激发巨大的力量,以构建一个新的穆斯林世界。[①]

如果任何人怀疑泛伊斯兰是对西方的全球性威胁,是一种文明之间的冲突,一种因仇恨而培育起来的反叛的话,那么他们只需听一听著名的东方学家莱昂·西塔尼的言论。西塔尼在谈及第一次世界大战的后果时,警告说:

> 这场浩劫动摇了伊斯兰和东方文明的基础。整个东方世界,从中国到地中海,正处在激动之中。在各个角落,反对欧洲仇恨的无形烈火在熊熊燃烧。摩洛哥的骚动,阿尔及尔的起义,的黎波里的不满,埃及、阿拉比亚和利比亚的所谓民族主义的图谋,所有这一切都是同样深刻的情感的不同体现,并且以东方世界反叛欧洲文明为自己的目标。
>
> 这一激动不安的主要原因是在世界各地广泛流传的报告:协约国希望压制奥斯曼帝国,将其领土在列强中瓜分,并把巴勒斯坦划归犹太人。[②]

对泛伊斯兰全球性的起义的恐惧,今天仍继续存在。伊朗革命以后,阿亚图拉霍梅尼发出的举行其他的伊斯兰革命的号召,不仅在穆斯林世界而且在西方找到了现成的追随者。在法国,雷蒙德·阿伦警告人们注意"伊斯兰革命的浪潮",这些浪潮源自"对先知的狂热信仰和人们的暴力行为",而这些东西皆由阿亚图拉霍梅尼所释放出来。"[③] 1980 年,美国国务卿万斯表示,他之

---

① 洛斯罗普·斯图达德:《伊斯兰新世界》,第 23~24 页,纽约,1921。

② 转引自《纽约时报》1919 年 6 月 1 日,第 9 页。

③ 雷蒙德·阿伦:《大火灾》,《快报》1979 年 12 月 1 日。转引自詹姆斯·皮斯卡托利《民族国家世界中的伊斯兰》,第 39 页,剑桥大学出版社,剑桥,1986。

所以反对派遣军队去执行营救被扣押在伊朗的美国人质任务的主要原因，是担心那样一来会引起伊斯兰与西方之间的一场战争"……霍梅尼及其追随者们，由于同什叶派的殉教精神有不解之缘，实际上很可能会欢迎美国采取军事行动，以便把它作为联合穆斯林世界反对西方的一种方式。"[①] 10年以后，随着共产主义的崩溃，西方政府、穆斯林政府和评论家们又在重复这些老生常谈。一位印度穆斯林作家M.J.阿克巴尔宣布，西方的"下一个对峙肯定是来自穆斯林世界。这场对峙将席卷从马格里布到巴基斯坦的所有的伊斯兰国家，争夺世界新秩序的斗争即将开始。"[②]

阿拉伯政府，诸如埃及、突尼斯和阿尔及利亚政府，不仅利用地区性的原教旨主义威胁，而且利用全球性的威胁，以便呼吁从西方获得更充分的理解和援助，并以此来证明他们时常不分清红皂白地镇压伊斯兰主义者的合法性。它们未能把那些主张用暴力革命来推翻政治制度的人，同那些在制度内部运作，并对统治精英的权力发起挑战的人恰如其分地区别开来。如前文所述，以色列政府已经不能再把自己解释为防止共产主义在中东传播的一个堡垒，而这一角色曾经强有力地证明过大量美国援助的合理性。然而，如今它在政治的伊斯兰中所发现的则不仅是一种对国内的威胁，而且是一种新的更恶毒的全球性威胁：

> 我们反对凶恶的伊斯兰恐怖的斗争，也意味着希望唤醒沉睡的世界……我们号召所有国家、所有人民将其注意力转向伊斯兰原教旨主义中所固有的巨大的危险性……这是一种

① 塞路斯·万斯：《艰难的选择：美国外交政策关键的岁月》，纽约，1983。转引自皮斯卡托利前引书。

② 转引自亨廷顿的《文明的冲突》，第32页。

实实在在严重的危险，对世界和平构成威胁……我们站在反伊斯兰原教旨主义危险的火线上。[①]

同样地，土耳其政府也不能再把自己描述为北约南翼的防止共产主义传播的缓冲国，而“正在重塑自身作为缓冲国和堡垒的形象，只是这次所针对的是革命的伊斯兰。”[②] 因此坦苏·齐莱尔总理警告说，如果土耳其未能获准加入欧洲经济共同体，“世界将会出现一场对峙……原教旨主义将会找到一块肥沃的土地繁茂生长，那么这最后一个要塞必将陷落无疑。”[③]

美国联合报业辛迪加的一位专栏作家查尔斯·克劳查默尔写道：“历史还正在被另一种力量所驱动：伊斯兰世界的政治重新觉醒。”[④] 这是一种更加不祥的挑战，因为它是泛伊斯兰性质的。它是一种“全球性的暴动”，不仅包括伊斯兰教的中央地带，而且包括穆斯林世界的边缘地区，在这些地方伊斯兰教与非穆斯林的社团对峙，如在克什米尔、阿塞拜疆、南斯拉夫的科索沃、黎巴嫩和约旦河西岸。赫什·古德曼也表达了类似的态度：“我们所看到的埃及所面临的早期的威胁——激进的、不妥协的，暴力的和战斗的伊斯兰原教旨主义的迅速传播——绝对不是一种独特的现象。阿尔及利亚、突尼斯、约旦、某些海湾国家、土耳其、马来西亚、印度尼西亚，也都程度不同地存在着，它们全都处在相似的危机之中。”[⑤]

---

① 帕克斯：《以色列再次单枪匹马地保卫西方》。

② 约翰·达顿：《伊斯兰原教旨主义在土耳其崛起》，《国际先驱论坛报》1995年3月3日第2页。

③ 约翰·达顿：《伊斯兰原教旨主义在土耳其崛起》，《国际先驱论坛报》1995年3月3日第2页。

④ 查尔斯·克劳沙默尔：《危机的新月：全球的暴动》，《华盛顿邮报》1990年2月16日。

⑤ 古德曼：《绿色的帷幕》。

克劳查默尔的文章反映了对伊斯兰世界所采取的整体的/化约论的/威胁论的路径。原教旨主义被等同于“原教旨主义的挥舞着《古兰经》的霍梅尼主义”。尽管克劳查默尔承认多重的动机（宗教的和非宗教的）和不同的政治背景，但他断言“有一种深刻的历史潮流穿过”这些胡乱的爆炸行为的背后，谈论所谓“泛伊斯兰的要求”，并且强调这种“全球暴动”所共有的政治线索和地理的统一性，[①] 这样他就把统一性强加给原教旨主义。这些词语的使用，产生了一种想象的而非经验性的、跨国的伊斯兰的统一性和现实性。

谈论“全球暴动”还分散和转移了对巴勒斯坦暴动的性质和真正原因的注意力，暗示人们它只是跨国的伊斯兰起义的一部分而不是阿以问题。暴动首先是阿拉伯人的一次起义，包括穆斯林和基督徒两部分人。暴动的基本原因并非伊斯兰教或原教旨主义，而是以色列对约旦河西岸和加沙的继续占领，以及特别是青年巴勒斯坦人的拚命精神。而对峙的伊斯兰层面（哈马斯和伊斯兰圣战组织）的显著增加，则是由于巴勒斯坦组织的领导作用证明它无力有效地解决这一形势（类似的形势在阿以和平协定签署以后仍然存在）。此外，“全球暴动”这一词语把表面上的统一性强加给发生在多种多样背景下的事件，模糊了克什米尔和科索沃，阿塞拜疆和黎巴嫩之间的深刻的区别。

看来具有讽刺意味的是，克劳沙默尔在热烈欢迎东欧、巴尔干和高加索地区由于共产主义崩溃而导致的政府变动和政治动乱的同时，却把穆斯林的自决要求看作是应当关注的原因。克劳沙默尔处于一种古怪的立场，因为他对他自己认定为基本上是属于20世纪穆斯林世界的独立运动的事情拉起了警报。运动的第一阶段发生在20世纪上半叶，其间“从摩洛哥到巴基斯坦……的

① 克劳沙默尔：《危机的新月》。

伊斯兰中央地带推翻了欧洲帝国主义，而这一过程始自本世纪初，可以说是随着伊朗革命而达到顶峰的。”第二阶段是“朝向伊斯兰觉醒的进一步演进：伊斯兰世界边界地区的穆斯林居民的地区霸权要求。”[①] 难道自由和自决或使用暴力以重新获得独立和主权，如果是以宗教或民族主义的名义进行的，就会变得较少有效和较多威胁的吗？难道西方的世俗形象（自由世俗的民族主义）是争取自由和在国际社会内部获得接受的要求吗？

泛伊斯兰神话

铁板一块的伊斯兰教历来是不断重现的西方神话，从未得到穆斯林的历史现实的首肯。确实，只要方便，西方的评论家们便会不失时机地强调阿拉伯和穆斯林世界的分裂和自相残杀的关系，强调其难以消除的不稳定性。现任副总统、阿尔伯特·戈尔参议员在谈及叙利亚和伊拉克关系时指出：“复兴党的叙利亚人是什叶派的异端派阿拉维派，而伊拉克人则是逊尼派。世界的这个部分有充分的理由互相仇恨和谋杀。”[②] 可是当同样方便时，阿拉伯人和穆斯林世界却被描述为铁板一块的反西方的集团。不论阿拉伯民族主义或伊斯兰教如何高谈超越国家的社团统一和社团认同的理想，历史所证明的只是相反的情况。充其量不过是一些穆斯林，如在伊朗革命中，在共同的敌人面前取得了短暂的团结；可是一旦危险减弱、利益竞争再度压倒一切时，这种团结就像它易于形成一样很快便消解了。阿拉伯民族主义、阿拉伯社会主义的乏力，伊朗的伊斯兰革命或反对苏联入侵阿富汗所引起或取得的跨国的或地区性的团结，以及阿拉伯联合阵线（伊拉克和海湾国家）在两伊战争后的解体，都仅仅是几个现代的例子而

① 克劳沙默尔：《危机的新月》。

② 《走出黎巴嫩》，《新共和报》，1990 年 12 月 12 日。

已。如同詹姆斯·皮斯卡托利指明的："与推断的、统一的回应相伴随的一个问题是，它掩盖了穆斯林中间深刻的民族分歧和民族利益的现实。"①

差异性而不是泛伊斯兰的政治统一，在外交方针上也有所反映。一些政府的共同的"伊斯兰"方向或权利要求，由于互相冲突的国家利益或优先考虑，在国家之间和国际关系中显露了很少的、统一的目的性。卡扎菲是萨达特和尼迈里的冷酷的敌人，甚至就在他们全都在突出"伊斯兰的"形象之时，霍梅尼的伊斯兰的伊朗一贯号召推翻以伊斯兰教为基础的沙特王室，他们彼此间的竞争甚至在一年一度的麦加朝觐期间爆发。认同伊斯兰的一些政府还反映出它们彼此之间与西方不同的关系。尽管利比亚、伊朗与西方，特别是与美国的关系，经常是对峙性的，与此同时，美国在沙特阿拉伯、埃及、科威特、巴基斯坦和巴林等国也有坚定的盟友。尽管讲过种种华丽的言辞，伊斯兰会议组织已经证明，它无力在从巴勒斯坦和阿富汗问题到海湾战争和波斯尼亚问题上组织有效的、统一的穆斯林的回应。国家利益和区域政治而非意识形态或宗教，仍然是制定外交方针的基本的决定性因素。

文明的冲突

穆斯林对西方的态度由仰慕、模仿向敌视、拒绝的转换，经常被化约为分离的和独特的（几乎互相排除的）文明的冲突：

> 原教旨主义的领导者们在下述一点上并没有错：他们在西方文明中看到了对他们希望为自己的人民保留或恢复的那种生活方式的最大的挑战……现在这一点应当是明确的：我

① 关于这一点的讨论，见皮斯卡托利《民族国家世界中的伊斯兰》，第149页。

> 们正面临着一种情绪和运动，这种情绪和运动已经远远超越了争议和政策以及奉行这种政策的水平。这是一场不亚于文明的冲突——也许它是非理性的，但它肯定是一种古老的竞争的历史的反应，这一竞争所反对的则是我们的犹太—基督教文化遗产，我们的世俗的现实，以及世界范围内对二者所作的解释。①

二元对立的强化模糊了复杂的现实：伊斯兰教对立于西方，原教旨主义对立于现代性，僵化不变的传统对立于富有活力的变化，简单地回归或保存过去的愿望对立于对现代生活方式的适应。所有的“原教旨主义领导者们”都被拼凑为铁板一块，模糊了这一事实，即许多的伊斯兰主义者们都受过现代教育，占据着负责的专业岗位，参与民主进程。而且，冲突的根源被不费力气地化约为一种文明的冲突。竞争性的政治利益、政策和问题的首要意义，被一种历史悠久的“他们”与“我们”之间互相竞争的意识一笔勾销了。历史再一次地目睹了伊斯兰教被拖入反西方，反对“我们的犹太—基督教的和世俗的西方”的深渊，一种互相竞争、互相冲突的全球性意识和使命的对峙。这一路径是有效的和有用的，正如萨达姆·侯赛因（像他以前的阿亚图拉霍梅尼一样）企图把西方反对他个人的行为化约为十字军帝国主义反对阿拉伯和穆斯林世界的被压迫大众一样。

否认提出具体的政治或社会经济问题的必要性，同时也就否认了共同承担义务的任何观念。西方如何能够对那些明显是属于情绪性的和“非理性的”东西，对一种由于一些民族莫其明妙地受到激情和仇恨的驱使而对它发动的攻击作出回答呢？如同詹姆斯·皮斯卡托利所观察到的：

---

① 刘易斯：《穆斯林愤怒的根源》，第59～60页。

> 不论是奥斯曼帝国企图挫败基督教民族主义者的图谋，还是穆斯林企图从西方获取独立的图谋，伊斯兰教横竖都是狂热性的，因为它与帝国的利益是背道而驰的。但是正是这一逆反定律成为穆斯林的行为的标准解释：伊斯兰教是仇视西方的，因为它是狂热的……结果，穆斯林逐渐被视为一个清一色的感情用事的，有时不讲逻辑的种族：他们像一个躯体一样移动，用一个声音讲话。①

上述模式今天仍继续被袭用。如同过去用撤退到“穆斯林狂热主义”的鬼怪来勾销穆斯林与基督徒关系的政治现实一样，今天的穆斯林则被描述为一个民族和一种文明，他们尽管是彬彬有礼的并具有一种丰富的宗教传统和文明，可是一旦被激怒，便会陷入仇恨的愤怒的情结之中：

> 可是，当处在动荡不安和混乱无序的时刻，当深深的激情被激发起来之时，这种对他者的尊重和礼让便会让位于一种愤怒和仇恨相交织的情感爆发，这种情感甚至会驱使一个古老的文明国家（伊朗）的政府——乃至一个伟大的精神和伦理性宗教的发言人（阿亚图拉霍梅尼）——去支持绑架和暗杀行径，并试图从他们的先知的生平中寻找对这种行径的赞许或先例。②

许多的人们——包括信徒和非信徒，穆斯林和犹太教徒、基督徒、锡克教徒和印度教徒，当他们的生存或利益受到威胁时，

---

① 皮斯卡托利：《民族国家的伊斯兰世界》，第38页。

② 刘易斯：《穆斯林愤怒的根源》，第59页。

都会变得怒不可遏。愤怒和仇恨，或为使其行为合理化和合法化而利用宗教，不独是穆斯林所特有的特性。事实上，大部分“文明的”民族，通常彬彬有礼的和善良的民族，他们都把以愤怒来对待敌人的邪恶和仇恨看作是对凶残的罪恶、战争中的敌人、绑架人质和恐怖主义行为所采取的正常的回应。难道十字军和异端裁判所、欧洲帝国主义和殖民主义浪潮的教训已经从我们的记忆中消失了吗？难道我们不曾有过这样一个时期，当时的教皇和君王们，教士、文职人员和士兵们，他们不是也经常以宗教和上帝、国家、王冠和十字的名义来证明其行为的合法性吗？

有关伊斯兰教和穆斯林世界的报道经常得出这样的结论：就在那里的某个地方存在着铁板一块的伊斯兰教——所有的穆斯林都是一模一样的，像一个人一样思维和行动。谈论“一个伟大的精神和伦理性宗教的发言人”，会使铁板一块的穆斯林世界的形象永久化，而这一形象是透过伊朗和阿亚图拉霍梅尼的镜头看到的。阿亚图拉霍梅尼是伊斯兰教的一位发言人，而不是伊斯兰教的唯一的发言人或绝无仅有的声音。伊斯兰教没有教皇。通过霍梅尼和革命的伊朗的视角来观察所有的穆斯林和穆斯林世界的所有的事件，这种做法曾经对美国对伊斯兰和中东的认识产生过深刻的后果。它经常模糊了穆斯林世界的分裂和差别——许多国家和许多的穆斯林并不听从霍梅尼的领导；伊朗在输出和激励伊斯兰革命方面遭到失败，或充其量只取得了有限的成功；除霍梅尼而外，还有许多的声音大胆地表达了对拉什迪事件的看法。

制造一个想象的铁板一块的伊斯兰教的形象，导致一种宗教的化约论，这一理论用“伊斯兰—基督教冲突”的基本术语来看待苏丹、黎巴嫩、波斯尼亚和阿塞拜疆的政治冲突。虽然这些地区的社团可以用宗教的或信仰表白的术语宽泛地被认定为基督教社团和穆斯林社团，但较之北爱尔兰的天主教社团和基督教新教社团，这种认定则显得不大真实；因为这些地区的争端和战争，

更多地是与政治问题（即种族民族主义、自治和独立）以及社会经济问题和不满情绪有关，而较少与宗教有关。

冲突之外：宗教复兴与社会的非世俗化

如果说过去人们曾对宗教和文化的作用有所忽视或低估的话，那么今天对它在国际事务中的意义的确认，已经导致在一些人中间对即将到来的文明的冲突的一种夸大的信念。关于这一立场的最明确、最富有挑衅性和影响的说明是塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》一文。在这篇文章中，亨廷顿宣布，在冷战后时期，“文明的冲突将主宰全球政治。文明之间的断裂线将是未来的战场……下一场世界大战——如果确实会发生的话，将是文明之间的战争。”[①] 在亨廷顿看来，现代时期是由国家和意识形态之间——冷战时期超级大国之间的冲突所主宰。然而，民族国家，较之于文明，尽管是认同和冲突的更长久性的根源，而这一概念本身却是相当新的，如同它们作为基本的行为主体在全球政治中的作用一样。在一个越来越变得更小和互相依存的世界上，一个民族国家作为一种认同的根源正在变弱的世界上，文明之间的根本差异变得更加突出，这在一个愈益较少世俗性和“归根现象”变得更加突出的世界上十分显著，[②] 所有这一切正发生在这样一个时代，如亨廷顿所观察到的，即当我们正在经历着一个由西方主宰的阶段向一个非西方文明作为重要的国际行为主体转变的过渡时期，在此时期“非西方文明不再继续作为历史的客体，作为西方殖民主义的目标，而是作为历史的推动者和塑造者加入到西方之中。[③]

① 亨廷顿：《文明的冲突》，第22、39页。
② 亨廷顿：《文明的冲突》，第26页。
③ 亨廷顿：《文明的冲突》，第23页。

亨廷顿将文明界定为一个“文化实体……最高一级的文化归类……根据共同的客观因素，诸如语言、历史、宗教、习惯、制度，根据主体的民族自决……加以界定。一种文明可以包括若干个民族国家或仅一个国家。[①] 主要文明中包括西方文明、伊斯兰文明、拉美文明、中国文明和日本文明。过去对宗教和文化在全球政治和国际事务中的作用的过低估价，如今按照他的观点被一种强调作为经济和政治力量的文化社团的权能，及其跨国联合以产生有效的经济和政治行为主体的能力所代替。宗教和民族性对许多人，特别是对非现代的精英来说，一向是基本认同的源泉。世俗的预先假定一旦被过分忽视，这些现实便会导致目前像亨廷顿那样过分强调文化差异的倾向。它还助长了一个同样被扭曲的意识，即夸大分割文明间的鸿沟或“断裂线”，从而导致突出跨国的经济和政治威胁的倾向：文明间的断裂线正在取代冷战时期的政治和意识形态的界线，作为冲突和流血的闪光点。[②]

亨廷顿认定，已经出现的“儒家（教）—伊斯兰教联系将会对西方的利益、价值和权力构成挑战”，断言在不久的将来冲突的焦点将是在西方与几个伊斯兰教—儒家（教）国家之间”（第45～48页）。这一观点有滑入一种文化威胁的种族观点的危险性。他把伊斯兰和西方描述为历史悠久的宿敌：“西方与伊斯兰文明之间沿着断裂线的冲突已经持续了1300年”（第31页）。由于在意识形态上敌视西方，“西方的个人主义、自由主义、宪政主义、人权、平等、自由、法治、民主、自由市场、教会与国家分离观念，经常很少在伊斯兰教和其他文化中产生共鸣”（第40页）。他的观察从非洲到中亚的“新月形的国家集团”，以及穆斯林与正教的塞尔维亚人在巴尔干的冲突，与印度的印度教徒、以

① 亨廷顿：《文明的冲突》，第24页。

② 亨廷顿：《文明的冲突》，第29页。

色列的犹太人、菲律宾的天主教徒等其他冲突中得出结论："伊斯兰有流血的边界"。（第34～35页）

亨廷顿在一点上是正确的：他注意到以宗教和民族性作为认同的术语，可以有助于形成"我们"与"他们"相区别的观点。用激化的术语来观察世界的倾向是人类的一种癖好，这种癖好在自我界定、社会关系和国际事务认同过程中总是利用任何差异——我是属于这个家庭或村庄而不属于那个家庭或村庄；我是世俗的而不是宗教的；是信徒而不是非信徒；是资本主义的而不是共产主义的；是第一世界的而不是第三世界的。这种癖好是我们的教育制度中一种过去的倾向培育的结果：或者无视其他的宗教或文化，或者把它们作为某种神秘的、陌生的、外来的、低级的返祖现象来对待。结果，文盲和受过高等教育的人，由于不同的原因，都经常对其他的传统愚昧无知，更容易从"我们"和"他们"的背景来看待它们，更容易把他们国家的理想、宗教或文明与另一个消极的现实加以比较。此外，正如亨廷顿所正确地指明的："然而，一个文明冲突的世界不可避免地也是一个双重标准的世界：人们用一种标准来对待与自己亲近的国家，而用不同的标准来对待它国"。①

很少有人——不论他们的实际行为轨迹记录如何——把自己描述为战争贩子、弱者的压迫者、剥削者。他们把这些判断留给别人。许多的基督徒和犹太人把他们自己的传统看作是致力于和平和社会正义的，但很快便相信其他的传统和民族（如伊斯兰教和穆斯林）是更加好斗的和喜爱战争的。我们的战争是反侵略者的正义战争；其他人则追随一种圣战传统。区分侵略与自卫、抵抗与恐怖主义，经常取决于一个人站在哪里。在黎巴嫩南部的以色列"安全区"的"维和部队"的士兵，在许多黎巴嫩人和阿拉伯人眼里是"占领军"；哈马斯在约旦河西岸和加沙地带被一些人视为

① 亨廷顿：《文明的冲突》，第36页。

抵抗战争的行为,在大部分以色列人看来却是恐怖主义者的恐怖行为。一方面美国政府拒绝向英国政府多次提出的希望美国制止爱尔兰藉美国人的卷入和停止对爱尔兰共和军的支持的请求让步,因为后者被英国政府指控为恐怖组织而非抵抗运动或自由运动;另一方面,美国确实向以色列人和美国犹太组织希望美国采取行动阻止对"激进的伊斯兰原教旨主义"组织提供类似的支持的请求让步。这种情况的复杂性又因为这一倾向而变得更加混乱不堪:人们总是把那些当权者看作是合法的,不论他们是否是专制的和压迫性的。政府的代理人(警察、军队、保安部队)可以使用"合法的"力量,而武装的反对派团体则经常被描述为从事暴力和恐怖活动的极端分子或游击队组织。问题在于:什么是极端组织?什么是恐怖主义?结论经常取决于一个人站在哪里。

今天的政治和宗教的挑战,甚至要远远超过过去。在一个愈益全球化的世界上,我们面临的挑战是不仅要承认我们互相竞争的利益,而且要承认我们共同的利益。美国对日本或沙特阿拉伯的政策,不是以一种共同的文化、宗教或文明的意识为基础,而是以国家或集团的利益为基础。犹太教和基督教的转变及其对多元文化的适应性,是以其历史经验和最终承认需要这样做为基础。合作固然可以产生于共同的宗教和民族背景,然而,更常见的情形是,合作来自对共同的国家和战略利益的确认。尽管文明的冲突可以成为嘹亮的号角据以证明侵略和战争的正义性,但未来全球性的威胁和战争将较少是因为文明的冲突,而更多地是因为利益和经济及其他相反的东西所引起。

亨廷顿对文明的关切和所取的路径受到一种观点的制约,这一观点从冲突的根源的术语——民族国家、意识形态(自由民主对抗共产主义)和冷战来看待历史,因此在寻找未来冲突的根源时,他强调信仰和价值上的差异性。但是,这只是现实的一部分。例如,尽管犹太教、基督教和伊斯兰教之间在教义、戒律、

制度和价值上确实存在着明显的差异，但彼此之间也有许多的相似性。这一共同的观点近年来通过犹太—基督教传统这一观念得到承认，而这一新概念如今正在缓慢地被一些谈论犹太—基督教—伊斯兰教传统的人们所扩充。尽管确实发生过较大的历史性的冲突和暴力的对峙，但它们并不代表整个画面。事实上，正面的相互作用和影响也曾经发生过。伊斯兰文明因为许多的渊源而感激“西方”，这些渊源使它能够借用、翻译并进而发展了一种高度的文明，从而使它在西方陷入黑暗时代之际，在哲学、科学和技术领域作出了自己杰出的贡献。同样地，西方反过来又从伊斯兰文明中重新获得了经过革新的哲学和科学遗产，重新翻译和重新占用了那些知识，它们后来成为欧洲文艺复兴的基础。在现代时期，穆斯林们自由地占用了现代科学技术的成果。在许多方面，他们都面临着一个重新审察、重新构建和重新恢复活力的时期。如同西方的宗教改革一样，它不仅是一个理性激发、宗教争论的过程，而且是一个宗教和政治不安，暴力和革命的过程。

文明冲突问题贯穿在多种不同的现象之中，在多重的背景下被人们提出来。其中更突出的问题中包括人口威胁问题。这一问题产生于穆斯林人口在西方的不断增加，产生于从吸收人口问题到诸如世界贸易中心爆炸这样的激进的行为问题；此外，还有拉什迪事件及与之相伴随的自由言论对抗死刑判决问题；萨达姆·侯赛因企图把海湾战争描述为穆斯林世界与西方之间历史文明冲突过程中另一阶段的问题；以及宣称伊斯兰教与民主和现代性不相适应的问题。

伊斯兰教在西方

一千年来，人类命运的斗争是在基督教与伊斯兰教之间展开的。在21世纪，也可能同样如此。因为就在十叶派污

辱我们之时，他们的宗教伙伴们正在充满着西方各国。[①]

对一些人来说，伊斯兰威胁的性质，通过政治与人口的联系而得到强化。因此，帕特里克·布契南能够在《崛起的伊斯兰可能压倒西方》一文中写道：当西方发现自己“正在同仇恨和蔑视我们的十叶派激进分子谈判人质问题”时，他们的穆斯林“宗教伙伴们正在充满着西方国家”。穆斯林的威胁是全球性的，因为他们在欧洲、苏联和美国“多子多孙和日益繁荣”。[②] 其他的观察家们如查尔斯·克劳沙默尔，则在苏联解体的氛围下谈论全球性的伊斯兰的崛起，一种穆斯林在穆斯林世界的中央地带和边缘地区崛起反叛的幻象：一个新的“危机的弓形”。[③]

酷似过去的观察家们退回到论战和阿拉伯人、土耳其人或穆斯林的原型而回避谈论冲突和对峙的具体的根源一样，今天我们正在目睹一种新神话的制作。即将到来的伊斯兰与西方的对峙，被解释为穆斯林好战和侵略的历史模型的一部分，如今则被看作是一种潜在的国内威胁，其前提是假定穆斯林社团的重要存在和增长。一个基督教的西方回击企图践踏西方的穆斯林军队的过去的形象被想象出来，并把这一形象与人口和政治现实联系在一起。查尔斯·马特尔，那位“阻止穆罕默德前进，阻止伊斯兰新月接近基督教的欧洲”的英雄形象，十字军拯救耶路撒冷的意图，以及“伊斯兰军团”在维也纳城下险遭覆灭，所有这一切皆同目前的现实和对复兴的伊斯兰教在欧美扩张的恐惧联系在一起：“蔓延正是某些欧洲国家开始感到恐惧之物。随着伊斯兰原

① P.J. 布切南：《崛起的伊斯兰可能压倒西方》，《新罕布什尔星期日新闻》1989 年 8 月 20 日。

② P.J. 布切南：《崛起的伊斯兰可能压倒西方》，《新罕布什尔星期日新闻》1989 年 8 月 20 日。

③ 克劳查默尔：《危机的新月》。

教旨主义在欧洲门口，引人注目的是在阿尔及利亚和土耳其获得力量，这些国家担心它将传播到西欧众多的穆斯林人口中去”[①]。塞族领导人开始玩弄过去的历史，把他们对波斯尼亚穆斯林的自相残杀的战争描述为阻止激进的伊斯兰原教旨主义浪潮和在欧洲心腹地区创建伊斯兰国家的一种壮举。法国出于对前景的恐惧已经作出反应。它担心阿尔及利亚的危机将会导致大批阿尔及利亚移民的涌入，从而使其已经形成规模（400万）和潜伏着危机的穆斯林社团更加肿胀，孕育着国内的原教旨主义威胁。一些人警告说，激进主义与不断增长的人口相结合，构成践踏东西方的威胁：“显然，伊斯兰教在非洲、亚洲和中东正处在上升之中”。在西方，虔诚的穆斯林们正在生儿育女，而在我们的世俗社会中，计划生育的哲学深入人心，避孕套是国王。[②]

在西方发生的事件，加强了人口威胁近在眼前的观点。由于欧洲正在经历着一个新的移民潮，使其早期的移民劳工社团得到补充，来自罗马尼亚、阿尔巴尼亚、北非和土耳其的定居劳工已经成为一个爆炸性的政治问题。穆斯林人口的冲击和吸纳，在像英国和法国这样的国家成为特别容易引起争论的问题之一。因为在这些地方，来自中东、亚洲和非洲的早期安家落户的穆斯林社团，已经成为地方政治中重要的主导力量，如在英国的布拉德福德和法国的马赛等城镇，并在全国和地方要求承认他们的权利。这些社团现在正在有计划地快速增长，不断通过新移民潮得到补充。人数众多的穆斯林少数民族人口的存在，对像法国这样的欧洲社会组织造成压力。在法国伊斯兰教是第二大宗教，在英国居于第三位。西欧的反阿拉伯/穆斯林情绪，是不断增长的惧外排外情绪的一部分。穆斯林社团与本地

① 凯姆：《文化的冲突》。

② 布切南：《崛起的伊斯兰可能压倒西方》。

集团已在继续移民、公民身份和穆斯林信仰和实践的适应性问题上发生冲突。

在英国，争论的怒涛涉及到从拉什迪事件到地方政治和学校问题。穆斯林们要求应当允许穆斯林学校获取国家津贴，就像允许天主教和犹太教学校一样。英国政府屡次拒绝做这件事，通常是宣称穆斯林学校的教育标准“低于正常的标准”。这类事件一方面证明了穆斯林回应的多样性，同时也促进了英国穆斯林的政治化。尽管一些英国穆斯林创建了一个由议长和4名副议长（其中包括2名妇女）组成的大不列颠穆斯林议会，但在英国穆斯林队伍的内部仍有许多非议。一些人指责创建穆斯林议会不过是在玩弄西方游戏，另一些人则指责它构成“隔离”的一种形式。[①] 还有一些穆斯林领袖反对以任何分离主义的观念作为将他们融入英国社会的一种替代：

> 许多穆斯林都会愤愤不平地同意，卡里姆·西迪基（大不列颠穆斯林议会的建筑师）代表了——例如，种族主义和就业的不平等，等等——但是分离主义的概念本身便受到大部分穆斯林的诅咒。他们真正愤愤不平的是，他们并未发现它是进入英国主流社会的一种简便的途径。[②]

在法国，要求驱逐外国劳工的呼声，伴之以一些著名的案件。在这些案件中，有关当局禁止在学校和大学里的穆斯林姑娘在校园里戴盖头。盖头问题典型地“体现了法国社会与它的穆斯林少数民族之间的巨大鸿沟。从查尔斯·马特尔在这座城下阻止

① 塔里格·阿吉姆汗，穆斯林论坛的一名成员。转引自《独立报》1991年10月29日。

② 希萨姆·塔沙维博士，促进宗教宽容伊斯兰学会主席。转引自同上报纸。

穆斯林对欧洲的征服起，迄今将近13个世纪已经过去了。如今普瓦蒂埃城的新战斗又引起了对在欧洲的伊斯兰信仰的怀疑——有时甚至是敌对。"[①] 具有讽刺意味的是，在法国和其他地方的政客们玩弄了许多一模一样的惧怕外国文化渗透和失去认同身份的文化游戏。而这些把戏是如此地流行于穆斯林世界："如今欧洲人觉得受到了许多东西的威胁……我们文化的美国化，滑向左翼，身份认同的丧失，和厌恶外来之物的民众回应的兴起。"[②]

西欧的恐惧经常自我表现为宗教文化的以及经济和政治的术语。如果说过去曾经发生过吸收其他的新欧洲人的事情，那么今天则有许多人对吸收新移民，特别是穆斯林移民是否可行或可取表示怀疑。因为穆斯林在国籍和宗教文化两方面都是陌生的外国人："我们从前的移民是欧洲人，而这些人不是。阿拉伯姑娘们坚持在我们的学校里蒙面纱或戴盖头，她们不是法国人，也不想成为……欧洲的过去是白色人种的和犹太—基督教的。将来不是这样。我怀疑我们非常古老的制度和结构是否能承受得住压力。"[③] 一些观察家们用潜在的大洪荒的词句描述了时下争论的后果：

> 尽管欧洲已经克服了冷战，如今它又在冒险制造分裂和冲突，诸如一个白色的、富裕的、基督教的"欧洲堡垒"陷入了一场反对大部分贫穷的伊斯兰世界的斗争的论调。那将

① 凯姆：《文化的冲突》。

② 多米尼克·莫伊西，法国的国际关系学院成员。转引自朱迪斯·米勒《门口的陌生人：欧洲的移民危机》，《纽约时报杂志》（1991年9月15日），第86页。

③ 多米尼克·莫伊西，法国的国际关系学院成员。转引自朱迪斯·米勒《门口的陌生人：欧洲的移民危机》，《纽约时报杂志》（1991年9月15日），第80页。

会导致恐怖主义和另一个40年的小规模的热战。[①]

当法国内务部的官员们认定原教旨主义是一种国内威胁并把那些被怀疑为向阿尔及利亚的伊斯兰主义者们供应武器的伊斯兰好战分子逮捕起来之时，法国穆斯林的更加复杂的现实则于1994～1995年在里昂被披露。在那里，一座大清真寺的兴建既反映了一些人的恐惧，也使人们从中看到了未来的希望。兴建该寺最初曾遭到那些关心此事的人们的抵制，他们担心这里会变成极端分子，特别是极右翼的全国阵线流血的场所，因为该组织号召“积极抵制伊斯兰殖民化的危险。”[②] 然而，在该寺开放以后不久，它便成为和解的一种象征。正如它的阿尔及利亚出生的大穆夫提所宣布的，“抗议已经完全看不见了，因为我们已经向人们证明，法国的伊斯兰教可以成为温和的和一体化的力量……伊朗、阿尔及利亚、恐怖主义者们全都编造了一种简单化的愚昧无知的观点：伊斯兰教意味着暴力和狂热主义。我担心在我们前面有一个长期的缓慢的教育过程。”[③]

穆斯林在欧洲和北美的存在确实构成一种挑战，尽管不是在一些人预见的意义上的挑战。首要的和最重要的挑战，是把穆斯林公民的大多数与少数暴力革命者区别开来。像先于他们的许多移民那样，绝大多数的穆斯林移居西方是为了逃避极权政权，或在经济上教育上为他们自己和他们的家庭寻求更美好的前途。他们是并希望成为忠诚的公民。然而，这并不能取消所有的少数民

① 多米尼克·莫伊西，法国的国际关系学院成员。转引自朱迪斯·米勒《门口的陌生人：欧洲的移民危机》，《纽约时报杂志》(1991年9月15日)，第86页。

② 威廉·多洛兹迪克：《一度恐惧，里昂的清真寺以宽容的象征出现》，《国际先驱论坛报》1995年3月6日，第2页。

③ 威廉·多洛兹迪克：《一度恐惧，里昂的清真寺以宽容的象征出现》，《国际先驱论坛报》1995年3月6日，第2页。

族面临的挑战，即同化或完全的一体化的问题。犹太人和罗马天主教徒们，像许多民族和宗教的群体一样，他们面临着一个同化而又不能丧失自己的特性的问题。为了回应这些关切，犹太人和罗马天主教徒们以及宗教和民族的互助组织和社会福利机构，建立起一个巨大的教育体系。如何在作美国人或英国人的同时仍能够保留一个人的族源意识或信仰意识，这并非一个新的问题。这个问题对于少数民族特别尖锐。确实，民族特性、多元文化主义和多元主义问题仍然是一个有争论的问题，尤其是在法国。

在西方的穆斯林的处境相当混乱。像犹太人一样，他们是宗教少数派，但同时又被看作是一个文化少数民族。他们面临的挑战是适应和在社会内部被接纳，而这些社会不论在民族上差别有多大，在文化渊源上毕竟是西方的和基督教的。不过，这种经验的独特性并非像某些人看来所相信的那样，他们经常谈论“我们的”犹太—基督教传统与伊斯兰教相对立。尽管谈论一个犹太—基督教传统已成为共同的现象，但它模糊了这一事实，即这是对犹太教与基督教关系的20世纪的理解或解释。在此之前，这两种信仰在神学观和价值观上都被看作是（并互相看作是）非常不同的和各自独立的。在回应共同生活的现实（政治的、经济的和社会的）、经验和需求的过程中，基督教和犹太教都找到了各自的方式，以便通过解释和适应使自己的传统符合新的社会条件——特别是它们都对宗教多元主义的挑战作出了回应。这一过程要求承认和认定不同宗教（宗教信仰的基本要道）之间的差异，以及逐渐与宗教传统相联系的文化表现或实践的多样性。结果，今天的天主教徒既能看到他们与世界范围的信仰社团共同信仰的东西，又能正确地评价文化适应所达到的程度，而文化适应则在另一水平上产生了美国的、加拿大的，或法国的、苏丹的，或者马来西亚的天主教。同样情况也大体上适用于犹太教的统一性和多样性，如我们在西班牙和葡萄牙的犹太后裔中，在东欧的犹太

后裔中，以及在美国、英国、法国或意大利的犹太人中间所发现的。在犹太教和基督教内部，宗教变迁和适应的过程已经超越了范围，从保守的和传统的过渡到改革的和重建的犹太教。连续性与变迁的问题，对各地的信仰社团依然是一种挑战。

穆斯林在西方的处境最初看来完全不同于其他人（移民或本地的改宗者），后者不论在民族上有多大的差别，毕竟具有共同的犹太—基督教文化。而穆斯林则像过去的犹太人一样，发现他们自己置身于西方的文化背景之下，他们经常完全被视为“他者”。之所以造成这种情况，不仅是因为对伊斯兰教的无知，或把它等同于极端主义和恐怖主义，而且也因为不能正确地理解这一事实，即伊斯兰教是犹太教—基督教—伊斯兰教传统的一部分。人们习以为常的情况是，把伊斯兰教归类于反西方的范围，又以理性的和宗教的观点来强化这一归类，从而赋予犹太—基督教传统以超越和反对“其他”世界宗教的特权。伊斯兰教，尽管它具有一神论和先知传统，在我们的学术研究、大学课程、图书馆和书店里却被与“外国宗教”（印度教、佛教、道教等等）归于同类。当然，三大一神教信仰之间确有许多的差异，但与此同时它们彼此之间也有共同的神学观或共同的伦理一神论，可以成为互相尊重和合作而不是互相对峙的源泉。

第二个问题是自由主义和多元主义的问题。“他们愿意适应我们的自由议事日程吗?”这确实是一个重要问题，不能一笔勾销。但是人们也可以反问：我们愿意改写我们的自由主义吗?自由主义很久以来便接受这样的观点：民族性和种族是与生俱来的人类条件所固有，因而沿着这些界限的歧视是不能接受的。可是，由于我们的世俗化的心态，我们未能正确地认识到，对世界上的许多人，宗教信仰也是一种基本的身份认同。它是给定的而并非一种选择，因此不能指望生活在西方的穆斯林公民放弃在社会中的一定的权利（即学校食宿要适应饮食戒律、着装法规和宗

教节日，以及劳工以周五聚礼的方式遵守他们的“安息日”的权利）。所以当我们问他们是哪一种民主主义者时，我们必须准备提问和回答我们是哪一种民主主义者。在某种程度上现在这一点也是属实的：在越来越多的西方社会中，“伊斯兰和穆斯林正是我们自己。”①

但是，伊斯兰原教旨主义的暴力和恐怖活动对国内的威胁何在？伴随着拉什迪事件在欧洲引起的示威、暴力和死亡威胁，关于穆斯林公民在英国、法国和美国已经组成有国际联系的激进网络的指控，世界贸易中心爆炸和被断定为企图炸毁美国一些主要的建筑物和地道的其他阴谋活动——所有这一切全都引起有关国家安全和移民政策的问题。这些关切在一些主要报刊和传媒的标题新闻中得到反映，诸如“圣战来到美国”、“伊斯兰受到袭击”、“伊斯兰新曙光”、“反世俗国家的全球运动”和“圣战在美国”。②一些人警告说：“英国和美国已成为极端分子们的基地，他们寻求把伊斯兰教变成一个侵略性的政治运动……自从世界贸易中心爆炸以来，联邦调查局一直在玩捉迷藏的游戏，甚至动用了中央情报局的联系网，以对付所谓过迟认识到的国内威胁。”③

对于一些人，“他们能适应吗？”的问题经常是同另一个问题联系在一起的：“他们能成为忠实可靠的公民吗？”尽管这些问题都是合法的问题，但这种路径却冒险把所有的穆斯林，实际上是把伊斯兰教本身描述为暴力的，而不是仔细地鉴别激进分子和主流派，那些操纵和曲解宗教以确证其行为的人和伊斯兰传统本

① 我感谢詹姆斯·皮斯卡托利提醒我对这些重要点的注意。

② 利萨·安德森：《圣战来到美国》，《芝加哥论坛报》，1993年7月12日；威廉·萨菲尔《伊斯兰遭到袭击》，《纽约时报》1993年3月18日；《伊斯兰的新曙光：反对世俗国家的全球运动》，《国家报》，重印于《世界报纸评论》（1993年6月）第19页。

③ 萨菲尔：《伊斯兰遭到袭击》。

身。我们精心规定的那些区别，即当我们判断——例如在纽约的帕尔托·里坎恐怖集团，犹太保卫联盟、爱尔兰共和军、黑手党，或那些炸毁施行流产手术的卫生所、自称为上帝之旅的基督教极端分子时所作的关于宗教的和民族的社团与其成员中的少数派的区别，或者关于解放组织或抵抗组织与恐怖主义之间的区别，当我们在对待穆斯林极端主义时，却没有那样明确地划定。这种情况被某些人弄得更加混乱，他们在诸如和平、暴力、圣战、复仇等问题上把犹太—基督教传统与伊斯兰教加以黑白分明的对照；或者被另一些人弄得混乱不堪。他们不仅谈论宗教的和民族的差异，而且谈论在原则上和价值观上直接对立的因而也是不可调和的差异。这种倾向只能在双方培植异化、边缘化和激进化的意识。诚如一位法国穆斯林领袖所指出的："我们唯一的理想是同时成为善良的穆斯林和善良的法国公民……但是只要人们不惜冒触犯伊斯兰的危险来发动运动，只要我们让挫折和仇恨积累起来，我们将鼓励一切形式的激进化"。[①]

伊斯兰与民主

与我们的伊斯兰威胁的观点密不可分的是这样的信念：伊斯兰教固有地是反民主的或不宽容的，或者充其量"对民主是不友善的"。[②] 在1991年的海湾战争之后，政治自由化和民主问题作为中东和西方的外交问题再度出现。[③] 民主是缓慢地来到中东

① 凯姆：《文化的冲突》。

② 阿莫斯·帕尔马特：《原教旨主义的如意算盘》；亨廷顿：《会有更多的国家成为民主国家吗?》，第266页。

③ 《中东的民主化》，《美国与阿拉伯事务》36（1991年春季）：第1～47页；米切尔·哈德森：《海湾战争之后：民主化在阿拉伯世界的前景》，《中东杂志》45（1991年夏季）：第407～426页。

的。许多阿拉伯和穆斯林政府，如同全世界的许多政府一样，发现高谈民主或“人民的声音”和在政府中的作用是有用的，不论事实上是否存在民主。尽管在某些国家有西方的影响和作为门面的政府的议会制度，而政治现实经常是权威主义的现实。政党经常遭到禁止或严格的限制；选举经常是一种摆设。在中东国家中，6个是君主制国家，7个是专政国家。阿尔及利亚、埃及和突尼斯历史上是属于一党主宰的国家。统治者在报告以99.91%的选票取得选举胜利时从不感到窘困不安！

民主运动和要求更大的自由对穆斯林政府的压力在时间上要先于海湾战争。当苏联和东欧于1989年至1990年被民主化的浪潮席卷之际，苏联的穆斯林民族要求更大的自治的呼声，巴勒斯坦的暴动，克什米尔的穆斯林要求从印度获得独立的呼声，吸引了穆斯林世界许多人的注意力。世俗的和伊斯兰的行动主义者们愈益用政治自由和民主的话语来表达他们对本国政权的批评和要求。如我们在第4章和第5章所看到的，在许多穆斯林国家里，伊斯兰行动主义者们不仅走上街头，也转向投票箱。世俗的和伊斯兰的组织和政党都迫切要求实行政治改革，但只取得了有限的成功：在埃及、突尼斯、阿尔及利亚、约旦和巴基斯坦举行了选举，而在海湾战争以后，在科威特举行了选举，在沙特阿拉伯组成了一个协商大会。

谈论民主化使穆斯林世界的专制统治者们和许多西方政府感到麻烦。前者惧怕任何反对派，自不待言一个用西方政府珍爱和鼓吹的价值来自我包装的反对派了。对于西方的领导人，民主将引起旧的和可靠的朋友或被保护国转变为更加独立不羁和难以预测的国家的前景，从而可能使西方获取石油的途径变得不大安全。因此，中东的稳定一直是用维持现存地位的词语加以界定的。

对中东的政治民主化缺乏热情或支持，由于下述主张变得合理化了：阿拉伯文化和伊斯兰教都是反民主的，而且人们担心伊斯

兰主义者会利用选举夺取权力。这一说法的证据是,穆斯林世界缺乏民主传统,更肤浅的说法是民主贫乏。何以会如此明显地缺乏民主政府?回答是:穆斯林世界的政治现实不利于民主传统和体制的发展。欧洲殖民统治和战后以军官、君主和前军事统治者为首的国家政府有利于这样一种遗产,这种遗产极少关心政治参与和强有力的民主体制的建立。国家的统一和稳定以及政治合法性,经常因为现代国家的人为性质而遭到破坏,因为这些国家的边界经常是由殖民列强所决定或划定的,其统治者或者是由欧洲扶上王位的,或简单地由他们自己夺取政权。贫弱的经济、文盲,特别是年轻一代中的高失业率,使形势更加恶化,破坏了对政府的信心,增强了政治的伊斯兰、"伊斯兰原教旨主义"的号召力。

伊斯兰教与民主必然地或固有地是互不相容的吗?[①] 那些惧怕在穆斯林世界促进民主化进程的人提出的论据之一,是民主化有冒被伊斯兰行动主义者"劫持民主"和使伊斯兰进一步侵入权力中心的危险,从而威胁西方的利益,培植反西方主义,增加不稳定性。

> 今天在大部分伊斯兰国家中,自由选举将导致原教旨主义者们的胜利,并使强加的神权政体合法化……他们在几个阿拉伯国家里迫切要求自由选举。把自己描述为被压迫者的

① 关于这一问题的详尽分析,见约翰·埃斯波西托和詹姆斯·皮斯卡托利:《民主化与伊斯兰》,《中东杂志》45(1991年夏季):427~440;约翰·沃尔和约翰·埃斯波西托:《伊斯兰的民主本质》,《中东季刊》(1994年9月),第3~11页,附有尖锐的反驳(第12~19页)及沃尔和埃斯波西托的答辩,《中东季刊》(1994年12月),第71~72页;马哈茂德·蒙西波利和克里斯特弗·库克拉:《伊斯兰、民主和人权》,《中东政策》3(1994年)22~39;罗宾·赖特:《伊斯兰、民主和西方》,《外交季刊》(1992年夏季号),第131~145页。

保护者，他们在这些选举中干得很漂亮，像他们自己预先就知道他们会干得很漂亮一样。但是这是值得怀疑的：他们的真正目的不一定是促进民主……伊斯兰教不区分宗教与政治的界限。一个非民主的像当今沙特这样的政权，一个完全的伊斯兰政权——即使具有更广泛的政治参与——也注定是较少自由的。它将不会有中立的公共空间，在那里人民的观点作为意见而不是作为真理，得到表达。①

许多人争辩说，伊斯兰的价值和民主的价值是固有地互相对立的，如我们在信仰者与非信仰者、男女之间不平等等问题上所见到的。

历史已经表明，民族和宗教传统有能力具有多重的和主要的意识形态的诠释或重新定向。欧洲的诸侯国家——其统治经常是以神圣的词语加以确证的——被改造为现代西方民主国家，是以重新诠释或改革的过程相伴随。确实，民主本身有多重的意义；它在不同的时代，对不同的民族，意味着不同的东西：从古代到现代的民主观念，从直接到间接的民主，从多数统治到多数选票。② 犹太—基督教传统，尽管它曾支持过政治绝对主义和神权君主制度，同时也对它作过重新解释，以适应民主理想。伊斯兰教也给自身增添了多重的解释：它被用来支持民主和专政，共和主义和君主制度。20 世纪目睹了这两种倾向。

一些穆斯林和伊斯兰运动的领袖们大声疾呼地表示反对西方式的民主和议会制政府。他们的否定性反应通常是总体上拒绝欧洲殖民影响的一部分，是伊斯兰教的一种防卫以免进一步依附于西方，而并非对民主的全面拒绝。对于另一些人，伊斯兰教是完

① 莱斯利·盖尔布：《自由选举圈套》，《纽约时报》1991 年 5 月 29 日。

② 沃尔和埃斯波西托：《伊斯兰的民主本质》。

全自足的，它有一种神赐的、以神赐主权、神圣律法（沙里亚）为基础的制度，这一制度与民众主权和民法的观念是不相容的和不可调和的。还有一些人坚持认为，穆斯林应当从伊斯兰内部产生出他们自己形式的政治参与和民主，而没有必要向西方形式的民主看齐。那些把伊斯兰与民主加以区分的人范围相当广泛。他们包括从过去的诸如赛义德·库特卜这样的人到今天的许多激烈的反西方的极端组织。但其中也包括像沙特阿拉伯法赫德国王这样的统治者，他们长期被看作是西方的盟友。对于他们，民主是伊斯兰教所陌生的一种西方制度，伊斯兰有自己形式的参与："今天世界上所流行的民主制度不适用于这个地区……选举制度在伊斯兰教义中没有地位，伊斯兰教要求劝告和协商的政府，要求牧羊人对他的羊群的公开性，并认为统治者在他的人民面前应当充分负责。"①

近年来，许多穆斯林已经接受了民主观念，但对它的确切含义仍有不同的理解。他们寻求描绘伊斯兰形式的民主或民众政治参与的轮廓，寻求从传统中提供一种伊斯兰的合理性和合法性。民主的伊斯兰化是以重新解释传统的伊斯兰教概念这一现代进程为基础，这些概念包括政治审议或协商（舒拉 shura），社团合意（公议 ijma）和个人的解释（伊智提哈德 ijtihad）或重新解释，以支持议会民主、代表制选举和宗教改革等观念。尽管激进的革命者们以西化和非伊斯兰为理由描绘任何形式的议会民主，但与此同时许多伊斯兰行动主义者已经把议会民主"伊斯兰化"了（根据一种断言的伊斯兰合理性），并在反对执政政权的过程中诉求民主。伊斯兰组织，诸如埃及、约旦的穆斯林兄弟会，巴基斯坦、克什米尔、印度和孟加拉的伊斯兰教促进会，土耳其的繁荣党，以及阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线、突尼斯的复兴党、科威

① 《中东镜报》1992 年 3 月 3 日，第 12 页。

特的改革学会、马来西亚的穆斯林青年运动和泛马来伊斯兰党，他们都提倡民主选举原则，并在获准的地方参加议会选举。

西方民主观念与伊斯兰传统之间存有差异。这些差异必须在这样的背景下加以理解，即承认西方民主本身采取了许多形式，从古希腊到现代法国、英国和美国多种不同的政府的民主制度。因此，历史上民主在西方采取过多种形式，以便使自身适应地方的条件。[①] 增强对穆斯林世界政治自由、选举政治和民主化的强调，并不必然地含示毫无批判地接受西方形式的民主。近年来，对一些人来说，一个愈益共同的倾向是论证伊斯兰形式的民主有其局限性。与西方民主的不受拘束的民众主权相比，伊斯兰的民主是一种有限形式的民众主权，受真主的法律的限制或指导。因此，神赐主权和民众主权二者都在微妙的平衡中得到肯定，有能力产生多重的形式和结构。

如人们有理由盼望的，伊斯兰—民主的实验是多种多样的和互不协调的。重要的不在于它们是一致的，而在于它们是真正企图协调伊斯兰教与民主过程的一部分。一些实验无疑会遭到失败。另一些试验，像在西方的情况一样，则可能导致更富有意义的本地版本的民主。

伊斯兰候选人在阿尔及利亚、埃及、约旦、突尼斯、加沙和土耳其选举中的成功，已经使神经过敏的统治者们倍感恐惧。在这样一种氛围下，即大部分政府在1979年以后的时期都受到“穆斯林原教旨主义”幽灵的伤害的氛围下，这种恐惧为一些政府继续限制政治自由化和民主化提供了一个借口。因此，埃及的穆巴拉克不仅转向有效地控制伊斯兰协会的激进主义，而且愈益转向粉碎任何和所有伊斯兰反对派的政策。穆斯

① 约翰·埃斯波西托和约翰·沃尔：《穆斯林世界的伊斯兰和民主》，纽约，1966。

林兄弟会，尽管它在20多年来一直参加到体制内部，仍遭到严厉的打击。它的领导成员和普通成员受到威胁和逮捕。因为兄弟会在控制律师、工程师和医生专业协会方面获得了成功，所以政府便通过立法对其影响加以限制，导致兄弟会领导人指控："政府无法在选举中打败我们，所以他们在腰带下面袭击我们。"① 其他伊斯兰主义者，如著名作家、从前左翼分子转化过来的伊斯兰主义者阿德尔·侯赛因，他也是与兄弟会有联系的工党的秘书长，也遭到逮捕。政府在削弱来自极端主义的威胁的同时，其不加区分地利用国家权力使反对派保持沉默的做法也付出了代价："穆巴拉克先生宣称的民主化，已被他对伊斯兰好战分子和不久以前曾赞同他们的伊斯兰国家目标的政治反对派野蛮的和有效的镇压所破坏……代价是高昂的，表现为诸如滥用酷刑、法庭职权以外的杀害，未经审判的监禁和群众性的逮捕。"②

许多统治者的这种态度，从最佳的估计，可以用一位西方外交家如下的话来概括：作为一种对"没有风险的民主"的公开性，或者如另一位外交家所描述的，"没有异见的民主"。突尼斯和阿尔及利亚政府对政治自由化的管理反映了这种路径。对政府能够控制和主宰的变动的公开性——开绿灯放行；对政府的变动可能导致伊斯兰行动主义者通过民主手段夺取政权的公开性——开红灯禁止。近年来的事态表明，从最佳的估计看，对反对党和团体——不论是世俗的还是宗教的，只有当它们仍然是相当虚弱的或在政府的控制之下而不会对政权或执政党造成威胁时，才能对其实行宽容。

① 约翰·兰卡斯特：《虽有西方喝采，穆巴拉克政权仍在跌跤子》，《国际先驱论坛报》1995年3月15日，第2页。

② 约翰·兰卡斯特：《虽有西方喝采，穆巴拉克政权仍在跌跤子》，《国际先驱论坛报》1995年3月15日，第2页。

民主已成为现代伊斯兰政治思想和实践的有机的组成部分。它已在许多穆斯林国家被接受，作为一块试金石，据以证明政府的公开性和伊斯兰团体的关联性。它是合法性的强有力的象征，合法化和不合法化完全因为它被看作是一种普遍的善行。然而，民众参与的性质和程度问题，则仍然未予回答。实践在多大程度上会遵循这种进化，以及民主化在多种不同的穆斯林政治文化中可能采取何种具体的形式，仍然难以预测。在新的穆斯林世界秩序下，穆斯林的政治传统和体制，如社会状况和阶级结构，仍然会被涉及，并对中东的民主前途具有关键性的作用。

伊斯兰运动面临的一个主要问题是它们的能力问题，即一旦执政，它们是否能容忍多样性和政治异见。少数派在穆斯林多数派地区的地位和言论自由的问题仍然是主要问题。巴基斯坦、伊朗和苏丹伊斯兰实验的记录，提出了关于在以伊斯兰为方向的政府下妇女和少数派的权利问题。伊斯兰复兴主义在一些国家增长的程度，一直是以旨在限制妇女的权利，男女在公开场合下分离、强制规定戴面纱和限制妇女在社会中的公共作用等图谋相伴随。这些做法已经在穆斯林社会的某些部分引起恐惧，并向那些呼唤国家和社会伊斯兰化和重新伊斯兰化的人们发起挑战。在伊朗歧视巴哈伊教和在巴基斯坦歧视阿赫默迪亚教派（将他们视为“偏离”伊斯兰教的“异端支派团体”）的记录，在苏丹和巴基斯坦歧视基督徒的记录，在一些国家里歧视阿拉伯基督徒的记录，以及在埃及和尼日利亚穆斯林与基督教社团之间的宗派冲突，提出了类似的宗教多元主义和宽容的问题。

如果许多的穆斯林无视这些问题，或者轻描淡写地谈论伊斯兰教中的宽容和人权问题，那么在西方关于这些问题的讨论就经常会被化约为两个反差鲜明的集团。一个是西方，鼓吹和实行自由和宽容；另一个是穆斯林世界，反其道而行之。穆斯林对基督徒少数派的态度和拉什迪事例，成为支持如下指控的最有力的证

据，即：伊斯兰是不宽容的和反民主的。

穆斯林的独立要求被看作是欺骗性的和对少数派的一种威胁：

> 所以，他们正在追求的并非威尔逊式的自决（虽然这些暴动者中有许多人采用了自决的话语），因为在伊斯兰世界，自决只对穆斯林才是被允许的。相反，他们正在追求的是泛伊斯兰的主权要求，即要求对凡是穆斯林构成多数的地方拥有主权。①

不宽容的指控，从某些基督教会领袖们的声明中获得支持。声明宣称，穆斯林原教旨主义者们对普世主义或对话毫无用途；对话被看作是对“安拉的出卖……对伊斯兰，只存在一部启示，即已在《古兰经》里讲过的最后的话，而穆罕默德是最后的先知。”② 这一断语是误导的和不准确的。如我们在前文中所谈到的，伊斯兰教承认上帝对犹太人和基督徒的启示，如同承认圣经中的诸先知一样。当然，它把《古兰经》看作是最后的和完整的启示，并以穆罕默德为先知的长长的世系中最后的一位先知。按照上面陈述的逻辑，基督教也可以表现出同样的问题。基督徒们传统上相信，他们有最后的和完整的启示，不仅具有一位先知，而且他是上帝之子，其普世的使命是改变世界。凡参加过地方的、全国的和国际的普世教会聚会的人都知道，穆斯林是定期的与会者。当然，这并不否认这样的事实：一些穆斯林和伊斯兰组织，像一些基督徒和犹太人一样，对普世主义用途很少，并且在言语和行动上是不宽容的。尽管有一些穆斯林和基督徒，其宗教

① 克劳查默尔：《危机的新月》。

② 布切南：《崛起的伊斯兰可能压倒西方》。

立场产生了一种不灵活变通的宗教和自视正道的混合物，而另一些人尽管肯定自己的信仰的真理性，却以开放的态度与其他信仰者举行对话，因为他们经历了多元的和互相依存的世界的现实。

不过，非穆斯林的地位问题和政治多元主义的含义问题，仍然是当代伊斯兰教需要改革的问题。没有对古典伊斯兰教法律学说重新加以诠释，而仍把非穆斯林少数民族当作“受保护的民族”（迪米人 Dhimmi），那么一个在意识形态上面向伊斯兰的国家，充其量只能是一个徒具贫弱的多元主义外观的有限的民主政体；而国家的意识形态方向将会使非穆斯林参加关键性的政府职位受到限制，使代表竞争性的意识形态和方向（世俗主义、共产主义和社会主义）的政党的存在受到限制。非穆斯林将成为具有有限的权利和机会的二等公民，如同伊朗和巴基斯坦这样的国家的事例所表明的。

尽管在穆斯林世界和一些伊斯兰行动主义者们中间存在着民主倾向，但对民主的多重的和互相冲突的态度仍继续存在，并为未来留下疑问。因此，例如尽管阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线领导人阿巴西·马达尼，在面对人们指责他在过去曾反对过民主进程时肯定他接受民主，但阵线中的某些青年喉舌，如民众布道师阿里·本哈吉则把民主作为非伊斯兰的概念予以拒绝。[①] 只有时间能够告诉我们，当代的许多伊斯兰运动赞成民主并参加选举过程只是为获取权力而采取的一种手段呢，还是真诚地拥抱最终的目标并使其内在化；而内在化作为传统的一种转变，则是信仰和经验二者告知的一个对宗教重新解释过程的产物。根据迄今为止的记录，人们可以预期在那些伊斯兰运动掌权的地方，如中东的许多政府——世俗的和“伊斯兰的”政府，政治多元主义和人权问题仍将是张力和争论的根源。更大程度的政治自由化和参与是

① 《中东时代杂志》（1990 年 6 月 19～25 日）。

变化过程的一部分，这一过程需要时间和经验以发展新的传统和体制。然而，如果参与民主选举的过程受阻，被粉碎或被否定，如在北非那样，那么作为政治和社会变化存活机制的民主的货币，在许多人的眼中将会大幅度的贬值。

拉什迪事件的意义

正如宽容和自由被等同于西方一样，自由主义也是如此，它是被转嫁于伊斯兰教的。拉什迪事件经常被引用据以证明“穆罕默德的追随者们，甚至在西方的追随者们对 J.S. 米勒的自由主义用途很少。”[①] 这样的判断把拉什迪怒涛的复杂性简化为伊斯兰教与西方自由主义的不适应性，而不是宗教信仰是否对言论自由施加限制的问题。它还暗示人们，所有的穆斯林都抱定同一个立场或用一个声音讲话。

任何关于拉什迪事件的讨论，必须把它放在过去的背景下来观察，必须承认争论由以产生的历史和国际的背景。如同约翰·沃尔所指明的，伊斯兰教与西方的复杂的历史，

> 穆斯林与西方社会之间长期的经常互相敌视的关系史……涉及到作为竞争一部分的故意毁誉“敌人”的传统在双方的发展问题。因此，我们必须克服根深蒂固于社会中的误解和偏见。这一文化遗产中的十字军的“圣战心态”和圣战，为《撒旦诗篇》论战中的许多立场涂上了浓墨重彩。美国的评论家们谈到对美国的宪制价值的威胁，而西方人则经常把阿亚图拉霍梅尼描述为以圣战来反对宽容和自由表达的西方价值。与此同时，许多穆斯林则把拉什迪的书看作是符

① 《中东时代杂志》(1990 年 6 月 19～25 日)。

> 合诋毁伊斯兰教的西方传统，是西方的十字军反对伊斯兰教社团责任和服从真主的基本价值的一部分。[①]

同等重要的是，尽管许多穆斯林都驳斥拉什迪亵渎神明，但他们全都未宣布他为叛教者或总结性地谴责他死亡。穆斯林的反应是多种多样的，尽管西方的评论家们和传媒经常无视这件事实。穆斯林世界多重的和互不相同的声音，官方的和非官方的，被更加刺耳的西方的和穆斯林的声音所淹没，并定格在霍梅尼的身上，控制和主宰了传媒的报道。[②]

对拉什迪的《撒旦诗篇》的愤怒很快便酿成一个国际事件。[③] 这部著作受到世界各地穆斯林的谴责并被焚毁。秩序井然的示威和抗议，被德黑兰街头要求处死作者的人群罩上了阴影。1989 年 2 月 12 日，在巴基斯坦伊斯兰堡的美国中心门前举行的一次示威中，付出了至少 5 名巴基斯坦人生命的代价。在美国和英国出现了针对出版商和书店的骚乱和威胁。围绕这本书的骚乱导致伊朗与西方关系进一步的降温，因为西方国家谴责阿亚图拉霍梅尼处死拉什迪的要求，并从伊朗撤回了外交官员。

许多穆斯林因为这本书中的某些段落而受到触犯。这些段落对《古兰经》的确实性提出怀疑（《撒旦诗篇》第 367 页），嘲笑先知和《古兰经》的内容（第 363～364 页），并以“马洪德”来指称穆罕默德——而这一词语过去曾被基督教的作者们用来诽谤穆罕默德（第 381 页）。书中还有一些妓女形象，被假定为穆罕

---

① 约翰·沃尔：《对伊斯兰学者解释不必是主张》，《高等教育大事年表》，1989 年 3 月 22 日第 A48 页。

② 关于国际反应的样板，见利萨·阿皮南尼西和萨拉·梅特兰主编《拉什迪案卷》（纽约，1990 年）。

③ 詹姆斯·皮斯卡托利：《拉什迪事件和含混不清的政治》，《国际事务》66（1990 年）第 767～789 页。

默德的妻子们的替身和名字；而作为对她们隔离和保护的这一《古兰经》精神象征的“隔帘”，则被改造为一座妓院的形象，男人们围绕它转圈，就像礼拜者们在朝觐麦加期间绕行圣殿（克尔白）时一样（第381页）。

穆斯林的回应是各种各样的。大部分人谴责这本书对伊斯兰教的攻击。穆斯林世界和西方的许多穆斯林谴责作者的诽谤行为，要求焚毁《撒旦诗篇》。伊斯兰会议组织秘书长敦促其成员国禁止这部著作，并抵制出版商。许多穆斯林国家以及印度——它有人数众多的穆斯林少数民族，都禁止这本书的流通。埃及于1988年11月平静地处理了这件事。

1989年2月14日，阿亚图拉霍梅尼发布一项教令（法特瓦，Fatwa），宣判对这位出生于穆斯林家庭但后来脱离信仰的拉什迪处以死刑，并要求立即执行。索科托（尼日利亚）的穆夫提也要求处死拉什迪。相比之下，开罗的爱资哈尔大学，这一世界上最古老的大学和令人尊敬的伊斯兰教学术中心的宗教学者们则表示，根据伊斯兰教法，对拉什迪罪行必须经过审判，并给予一次忏悔的机会。埃及的诺贝尔奖金获得者，自由表达原则的强烈拥护者纳吉布·马赫福兹，则公开支持政府的禁令，表示“不同的文化对言论自由采取不同的态度。在西方文化中可以忍受的东西在穆斯林国家未必是可以接受的。”[①] 另一些人指出，争论发生在这样一个时代，在此时代中学术界和其他地方的“政治正确性”的拥护者们企图对言论自由规定界限。许多人乐意禁止一定形式的儿童色情文学，禁止对无故强暴妇女行为的描述和“仇恨言论”，诸如主张劣等种族和恶毒的反闪族主义。许多穆斯林问道：“为什么双重标准？为什么亵渎行为更容易被接受或找到

① 《重复叛教言论也是叛教：宗教领袖敦促穆斯林不理会拉什迪问题》，《中东时代杂志》7：10（1989年3月7~13日）：14。

借口?”

拉什迪事件还有重要的政策含义。1988 年 8 月两伊战争停火以后，伊朗采取了引人注目的步骤以改善它在国际上的形象和国际关系。与欧洲的外交和贸易关系得到加强；阿亚图拉霍梅尼还向苏联领导人戈尔巴乔夫发出了一封个人信件，劝告他求助伊斯兰教而不是马克思主义以寻求本国问题的答案。伊朗政府正在采取步骤以便在总体上改善它的形象，并具体地改善它对人权政策的看法。伊朗举办和参加了一系列有欧洲人和美国人参加的会议。

然而，伊朗内部持更加强硬路线的反西方的派别，能够利用拉什迪事件来中断这一朝着与西方关系正常化的转折。他们找到了正确的按钮，促使霍梅尼作为伊朗的最高宗教领袖作出回应。因而霍梅尼谴责这部著作和作者，谴责“西方魔鬼似的行为”，并批准伊朗断绝了与英国的外交关系。回忆被扣押在伊朗的美国使馆的人质，回忆 1979 年美国驻巴基斯坦使馆被焚，回忆伊朗革命以后在黎巴嫩和其他国家对美国人的袭击，以及围绕拉什迪的著作在伊斯兰堡的美国中心外面的骚乱，这一幕幕事件使人们生动地联想到布满陷井的美国与战斗的伊斯兰行动主义者之间的关系。同某些欧洲国家的政府相反，美国政府以更加迟缓和审慎的方式作出了回应。它使自身与那部著作（奎尔副总统把它描述为怒犯性质的）保持距离，与此同时肯定言论自由的权利，谴责霍梅尼要求暗杀作者的行为。

拉什迪事件引出的一个教训是，西方的更加世俗的文化与穆斯林文化之间在世界观和价值观上确实存在着差异。西方的现代世俗方向可以使西方受到蒙蔽，使它看不到许多穆斯林对之作出反应的现实：一本被许多穆斯林看作是对其信仰的最神圣的基础进行攻击的著作。而如果对伊斯兰教的复杂性，对多重的声音和多种多样的穆斯林的回应视而不见，那将同样是不

幸的。因此，例如一个阿拉伯和穆斯林知识分子和作家的团体，就曾以言论自由的名义为拉什迪辩护。[①] 阿亚图拉霍梅尼不是伊斯兰教唯一代言人，而且将拉什迪事件，像其他的问题一样，置身于过去10年间与伊朗的争执关系的记忆和情感之中也是无益的。

对于许多的穆斯林，拉什迪事件首先是一个宗教问题。可是，对像伊朗和巴基斯坦这样的国家的另外一些人，宗教的愤怒经常被方便地与国内政治捆绑在一起。例如，伊朗的精英派别活动和巴基斯坦的反布托情绪就属于这种情况。在英国，拉什迪事件是对社会更大的怀疑的一部分。许多的穆斯林相信，英国社会看来不会实践关于宗教和政治宽容的承诺的标准。例如，穆斯林们曾多次指出，反对亵渎神明的法律只保护基督教信仰——实际上，只保护社会和政治设施，而不保护其他的信仰（包括犹太教和伊斯兰教）。如同威尔士大学的马斯哈格·阿里所指明的，“穆斯林社团在这种情况下自视为是在进行一场捍卫原则的战斗：反对不公平的事实，即有关亵渎神明的法律只适用于社会内部某一具体的团体，而不适用于其他的团体。”[②] 对文化差别的冷漠无情和不能正确地评价不同的政治背景，这两方面都限制了对穆斯林愤怒深刻理解的能力。承认《撒旦诗篇》对许多穆斯林的怒犯，并不要求认识上的一致，但它可以包括承认，对言论自由的限制在不同的宗教文化背景下可以不同。另一方面，在巴基斯坦，由于伊斯兰教法关于亵渎神明的规定适用于受到穆斯林指控的基督徒从而引起争端，这又向我们披露了在确定对言论自由的宗教限制方面的复杂性。

---

① 关于拉什迪：《阿拉伯和穆斯林世界作家为自由言论辩护论文集》，纽约，1994。

② 《法律、亵渎神明和多种信仰的社会：研讨会报告，讨论论文1》，第53页，伦敦，种族平等委员会，1990年2月。

伊斯兰与1991年海湾战争

如果萨达姆·侯赛因能够按自己的方式行事，伊拉克在海湾战争中就会以保卫伊斯兰教、反对西方帝国主义的面目出现了。然而，这场战争再次毁坏了被泛阿拉伯主义或泛伊斯兰紧紧抓住不放的统一的阿拉伯和穆斯林世界的原型形象。1990～1991年的海湾危机分裂了阿拉伯，实际上是整个的穆斯林世界。[①] 同样地，它也见证了穆斯林政治和宗教领袖们对伊斯兰教的多重的诉求，以便使这场冲突中的每一方合法化，并证明伊斯兰运动的意识形态和忠诚。[②] 或许没有任何东西看来能比萨达姆·侯赛因这位世俗政权的首脑更加自相矛盾的了。他曾残酷无情地镇压过国内外的伊斯兰运动，却愿意用伊斯兰的斗篷来包装自己，并号召举行一场圣战。

海湾危机同时展现了对掠夺成性的、扩张主义的伊拉克所作的一种貌似统一的阿拉伯的回应，以及在更深刻的层次上，阿拉伯乃至穆斯林世界空前程度的分裂。阿拉伯联盟和伊斯兰会议组织，这一由沙特阿拉伯支持的有44个穆斯林国家（现约有52个成员国）参加的组织，谴责萨达姆对科威特的入侵。强调阿拉伯和穆斯林国家政府对反萨达姆联盟的支持，模糊了更深刻的分裂。阿拉伯联盟的21个成员国中只有12个支持反萨达姆的力量。此外，随着海湾危机的拖延，萨达姆逐渐赢得了一定程度的民众的同情，而这一点在西方往往未能得到充分的评价，因为西

① 见约翰·埃斯波西托：《一个破碎的梦境中的圣战：伊斯兰、阿拉伯政治和海湾危机》，《世界与我》（1991年2月）第515～527页。

② 皮斯卡托利主编：《伊斯兰原教旨主义和海湾危机》；Y.Y.哈达德：《沙漠盾牌/沙漠风暴行动：伊斯兰的视角》，见菲力斯·本尼斯和米切尔·穆萨伯克主编《风暴之外：海外危机读者》，第23章，纽约，1991。

方的倾向是把阿拉伯和穆斯林政府的立场等同于人民的立场。西方很少把西方领导的、得到阿拉伯和穆斯林盟友支持的联盟的不同观点同民众中很大的一部分人的观点加以区别，而后者根深蒂固的积怨如今通过萨达姆·侯赛因这位先锋和他的新的声音得到渲泄。

由于受挫于以预想不到迅速的速度形成的和基础广泛的国际舆论的谴责，萨达姆愈益重视为他的行动寻求阿拉伯和伊斯兰的合理根据，并以这种方式制造了对阿拉伯和伊斯兰统治者们的压力。他步入了阿拉伯世界领导作用的真空之中。尽管并非一位富有魅力的领袖，萨达姆通过诉求阿拉伯民族主义和伊斯兰教，制作了一个民众人物的形象，机敏巧妙地利用存在已久的问题：阿拉伯各国政府和社会的失败（贫困、腐败和财富的不当分配），巴勒斯坦人的誓言和外国干涉导致阿拉伯的依附地位。像阿亚图拉霍梅尼一样，萨达姆诉求伊斯兰教以增强他作为捍卫巴勒斯坦事业的先锋的形象，作为穷人和被压迫者，圣地解放者的先锋的形象；同时也为了使他号召的圣战合法化，即以一场圣战来反对西方（特别是美国）对阿拉伯土地的占领，对阿拉伯石油的控制，此外还有推翻那些反对他的阿拉伯政权。同民众事业的联姻，产生出一位超越个人并随时率领民众冲锋陷阵的先锋形象，从而使萨达姆这一世俗的暴君变成为许多人心目中的民众英雄；使者借助于信息而被改造形象了。

穆斯林世界内部的深刻分裂在竞相诉求伊斯兰教和号召圣战上得到反映。沙特阿拉伯和埃及的著名宗教领袖们使在沙特阿拉伯，在这一圣地和圣城（麦加和麦地那）的故乡的外国军事存在合法化了。而这些神圣场所是禁止非穆斯林接近的。与此同时，萨达姆·侯赛因、伊朗的阿亚图拉霍梅尼、约旦的宗教学者（乌里玛 Ulama）和穆斯林兄弟会，则号召以一场圣战来反对外国的

干预。[①]

作为社会的一种反映，伊斯兰运动最初被拉向几个不同的方向。最初，大部分运动都谴责萨达姆·侯赛因这个世俗的伊斯兰运动的迫害者，谴责他对科威特的侵略。然而，尽管许多运动同在沙特阿拉伯境内的支持者们有关系，后来随着大量的外国军队涌入海湾地区，他们初期对萨达姆·侯赛因的拒绝，终于让位于一种对萨达姆的更加民众化的阿拉伯民族主义和反帝的支持，让位于对外国干涉和“占领”伊斯兰故乡的谴责了。关键性的催化剂是西方（特别是美国）在这一地区大规模的军事集结、军事行动的威胁和一种永久性的军事存在。

对穆斯林世界的许多人，1990 年美国大选后宣布的外国军队集结改变了冲突的性质，从防御行动转变为进攻力量。沙漠盾牌行动转变为沙漠风暴行动或它的穆斯林批评者们所谓的“沙漠之剑”；保卫沙特阿拉伯和解放科威特变成不仅仅是反对萨达姆·侯赛因的一场战争，而是从政治上和军事上全力以赴地摧毁伊拉克的一种图谋。谁将从由此而产生的权力真空中获得最大的好处？一个共同的回答是：美国和它的以色列盟友。

国内政治——不要同民众情感背道而驰的压力——较之宗教信念和意识形态更易于影响对萨达姆及其对伊斯兰行动主义者们发出的圣战号召的支持，如在阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥、约旦、巴基斯坦和埃及所见证的。最初阿尔及利亚的数千名穆斯林行动主义者曾举行过示威，反对伊拉克入侵科威特；可是后来，当伊斯兰拯救阵线的领导人阿巴西·马达尼在访问巴格达时却宣布：“对伊拉克的任何侵略都将面临着各地穆斯林的抵抗。”[②] 在约旦，穆斯林兄弟会最初也曾谴责过伊拉克的入侵。可是当美国

① 见《华盛顿邮报》1990 年 9 月 14 日和《洛杉矶时报》1990 年 9 月 22 日。

② 《伊斯兰被分割》，《经济学家》1990 年 9 月 22 日，第 47 页。

军队部署完毕以后，它便号召以一场圣战来反对“新的十字军以保卫伊拉克和伊斯兰世界”。正如一位美国穆斯林观察家所指出的：“人们忘记了萨达姆的记录而集中注意美国……萨达姆·侯赛因可能是错误的，但不应当由美国来纠正他。”[①] 在埃及，穆斯林兄弟会谴责伊拉克的侵略，支持政府的反萨达姆立场。然而，随着战争的继续，兄弟会也加入到其他反对派团体一起，批评外国（西方）军队在沙特阿拉伯的大规模的存在。

即使在那些派遣军队支持反对萨达姆的“国际联盟”的国家，民众的情感也经常不同于政府的情感。在由巴基斯坦的《先驱》杂志举行的一次民意调查中，大多数人表示反对吞并科威特。而在被问到“美国军队是否应当在沙特阿拉伯保卫圣地?”时[②]，86.6%的被调者作出了否定性的回应。

在东南亚，马来西亚和印度尼西亚政府支持联合国决议，同时表达了对伊拉克入侵科威特的一般性的谴责。然而，这一态度并未转化为对进驻海湾的外国军队或大规模的军事威胁的民众支持。萨达姆·侯赛因的侵略行为和布什政府将他描述为新希特勒，不是孤立的两件事。在许多人的观念中，不能将它们同动荡不安的中东政治，或西方领导的联盟及其许多盟友明显自私的利益分开。保卫沙特阿拉伯和解放科威特是一回事，而进攻伊拉克则完全是另一回事。在马来西亚和印度尼西亚，有许多人（正在反思或在情感上与整个穆斯林世界许多民众的情感相通），他们在批评萨达姆吞并科威特的同时，也同样强烈谴责美国的“双重标准”：严厉指责萨达姆违反国际法，强烈要求执行联合国的有关决议，而在关于谴责以色列吞并和继续占领约旦河西岸和加沙地

① 阿布杜拉赫曼·阿拉莫迪在《华盛顿关于中东事务的报告》，第69页，中的言词，纽约，1990。

② 《先驱杂志》（1990年9月）第30页。

带的联合国决议问题上，却继续拒绝采取同样的立场。[①]（类似的批评在涉及到西方未能出面来保卫波斯尼亚穆斯林的问题上也将会再次浮现。）

一份独立的马来西亚出版物表达了穆斯林世界许多人的强烈的情感：

> 鉴于美国在海湾地区军事集结的巨大规模，以及它在过去侵略和干涉第三世界国家的记录，海湾地区的形势很可能导致大规模的战争……由美国出面来援助科威特，这确实是极其虚伪的，因为它对以色列侵略和占领约旦河西岸、加沙地带、戈兰高地和黎巴嫩，轰炸蒂尔、西顿和贝鲁特并造成几百名平民伤亡等事件，至今仍保持沉默。以色列不仅未受到经济制裁，反而获得了数额愈益增加的美国援助。目前以色列每年从美国获得40亿美元的援助。4亿美元的美国援助用来在以色列占领的领土上安置来自苏联的犹太人，从而使以色列扩张的领土合法化。此外，美国一贯否决联合国安理会谴责以色列无视联合国要求其从黎巴嫩撤军的所有企图。这种双重标准在美国对待巴勒斯坦暴动问题上再次得到遵守，而在这次冲突中以色列军队开枪打死了700多名巴勒斯坦人，其中包括约160名儿童。联合国要求派国际观察员调查被占领土形势的决议被美国否决。[②]

美国不愿把如下两个问题联系起来，即：执行联合国关于伊拉克侵略和占领科威特的决议和以色列占领约旦河西岸和加沙地带的问题。美国在解决海湾冲突中的这一态度，被穆斯林世界的

---

① 《海湾危机》，《阿里兰》（Aliran）10：8（1990年）第32页。

② 《揭露美国的动机：第三世界观点》，《阿里兰》10：11（1990年）第38页。

许多人看作是企图使两个缠绕在一起的问题脱钩。[①]

在巴基斯坦，巴基斯坦伊斯兰教促进会主席、国会议员卡吉·侯赛因·阿赫默德在一次大规模的反美集会上发表演说，呼吁巴基斯坦政府放弃它的亲美外交政策。他把美国—欧洲联盟描述为“反伊斯兰势力”，警告人们美国的意图不是解放科威特，而是建立地区霸权。欧洲和美国已经联手，“以破坏伊斯兰世界的战斗力”。[②] 据此，他得出结论说，世界新秩序中不会有伊斯兰世界的位置。

对萨达姆·侯赛因的民众支持，随着亲萨达姆和反美的言辞、示威、抗议游行和有时甚至是暴力，充斥于整个穆斯林世界，变得越来越强烈。其影响所及包括：阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥、毛里塔尼亚、苏丹、利比亚、尼日利亚、黎巴嫩、约旦、约旦河西岸和加沙地带、也门、埃及、印度、巴基斯坦、孟加拉、伊朗、马来西亚、印度尼西亚，甚至南非的穆斯林社团中间。飞毛腿导弹袭击特拉维夫，受到许多阿拉伯的民族主义者和伊斯兰行动主义者们的欢呼。萨达姆被看作是实际上直接击中以色列心脏的第一个阿拉伯领导人。那些确信以色列提供过有关伊拉克的情报信息、在阿拉伯土地上与阿拉伯人作战，并随意对突尼斯、巴格达、贝鲁特和南黎巴嫩发动报复性攻击的人们，欢呼萨达姆使以色列人的家园尝到了战争滋味和人员伤亡的代价。

阿尔及利亚、摩洛哥、突尼斯、毛里塔尼亚和苏丹目睹了大规模的示威。萨达姆对民族主义、伊斯兰教和巴勒斯坦事业的诉求，与对法国殖民主义的记忆和许多人在更加本地化的阿拉伯伊斯兰的过去中寻根的斗争发生了共鸣。1991 年 2 月 3 日于拉巴

① 这在许多沙特阿拉伯人和埃及人中间是真实的；见《纽约时报》1990 年 10 月 24 日和《中东时代杂志》1990 年 10 月 16～22 日。

② 《曙光》1991 年 2 月 1 日。

特，3万多人走上街头，要求从多国部队中撤回摩洛哥的军队。黎巴嫩自从内战以来经历了几次大规模的示威，还发生了爆炸银行和航空公司的事件。在伊朗，许多大城市都发生过反美示威。拉夫桑贾尼总统在谨慎地使自己与伊朗国内和更广阔的穆斯林世界的穆斯林民众的情感保持一致："帝国主义的领导人正在毁灭穆斯林民族，破坏穆斯林的资源。"① 印度尼西亚政府支持联合国关于海湾危机的决议，许多印度尼西亚人谴责吞并科威特。然而，萨达姆将他的行为与巴勒斯坦问题的决议相联系的姿态，美国军队在海湾地区的存在，以及其后对伊拉克的破坏，在报刊上，在知识分子、穆斯林领袖们和学生团体中，引起了一股股不断升级的反美批评。②

反伊拉克联盟的成员国，诸如摩洛哥、孟加拉、埃及、叙利亚和巴基斯坦这些向海湾地区派遣军队的国家，都愈益屈服于要求撤回本国军队的压力。伊斯兰行动主义者们加入到抗议战争的其他反对派中去。在埃及，穆斯林兄弟会加入到左翼和许多专业协会中去。一家反政府的周刊刊登了如下标题：《穆斯林们！你们的兄弟们正在被毁灭。快去援助英勇坚定的伊拉克！》刊物在几小时内便销售一空。③ 巴基斯坦的宗教组织如伊斯兰教促进会，在全国各地卷入了大规模的示威，与此同时有数百人涌向自愿者的中心，报名参加圣战。

如同在其他事例中的情形一样，海湾战争披露了穆斯林世界内部各种各样的立场。多重的声音表达了不同的观点和优先考虑：穆斯林政府中间，穆斯林政府与人民之间，以及宗教领袖们和伊斯兰运动中间的差别性。一方面十字军、帝国主义的形象和

① 《基督教科学箴言报》1991年1月24日。
② 《远东经济评论》1991年1月24日。
③ 《经济学家》1991年1月26日。

文明的冲突被萨达姆以伊斯兰教的名义提出来，与此同时它们又被其他的穆斯林国家和宗教领袖们，如埃及和沙特阿拉伯的官方伊斯兰学者（乌里玛）以同样的力量所拒绝。

伊斯兰威胁：解释问题

我们理解宗教的性质以及宗教与政治和社会的关系时所采取的方式，极大地决定了我们的前提假定、期望和判断。为什么伊斯兰复兴主义经久不衰的活力总是被低估？为什么它继续首先被看作是一种威胁并被作为一种威胁而予以回应？自从伊朗革命和人们对伊斯兰复兴主义或原教旨主义发生兴趣（如果不是恐惧的话）以来，10 余年已经过去了。如果说伊斯兰教未能被充分地报道，如果无知或缺乏了解已成为过去的显著特征的话，那么人们就会争辩说，伊斯兰复兴主义或伊斯兰政治现已成为一种增长中的工业了。

尽管怀有更大的兴趣，有更多的传媒报道和似乎无休无止的出版物和会议，人们对伊斯兰教和伊斯兰运动的理解和评价却仍然是有限的和有选择性的。既然有可资利用的资源和许多的学术专家和政府分析专家，缘何 1978 年至 1979 年的伊朗伊斯兰革命未能引起人们对 70 年代发生于利比亚、埃及、巴基斯坦、苏丹和更广阔的穆斯林世界的许多事件的注意？而且，甚至在事实上已经“发现”了伊斯兰复兴主义以后，缘何大部分分析家们继续低估伊斯兰原教主义的活力和力量，因而未能正确地评价它在诸如阿尔及利亚、突尼斯、约旦、埃及和土耳其这样的国家中的发展和力量？缘何迄今为止一直存在着一种把伊斯兰教和伊斯兰行动主义化约为宗教极端主义和恐怖主义的倾向？暴力、恐怖主义和非正义存在于穆斯林世界，如同存在于其他地方一样。它们有时以伊斯兰教的名义被合法化，如同它们以基督教、犹太教和世

俗的意识形态诸如民主和共产主义的名义被合法化一样。

西方的错误解释、原型思维和夸大对伊斯兰的恐惧的中心问题，是一种文明冲突的观点。过去那些更古老的，用贝杜因、沙漠、骆驼、一夫多妻、妻妾成群和富裕的石油长老等词语表述的关于阿拉伯人和伊斯兰教的原型，如今则被持枪杀人的毛拉或留着长胡子的反西方的原教旨主义者们的原型所代替。西方的恐惧和厌恶，不仅是因为传媒报道和标题事件所培育，而且也深深地植根于一种世俗的人生观，这种人生观经常是与伊斯兰行动主义者们的人生观相对立的。现代的后启蒙主义的世俗的话语和思维范畴，经常歪曲我们的理解和判断。现代的视宗教为个人信仰体系的宗教观念，使一种范围广泛的、政治与宗教密不可分的伊斯兰教成为“反常的”和无意义的宗教，而这种判断的根据仅仅是因为它背离了一种被人们接受的“现代的”世俗的规范。于是，伊斯兰教成为不可理解的、非理性的、极端主义的和威胁性的。

然而，大部分人忘记了世界上的所有宗教在其原初和历史上都曾经是相当广泛的生活方式。[①] 一方面宗教对政治的关系各不相同，另一方面宗教是一种人生道路或生活方式，它尤为重视社团与个人的生活，也即安拉之道路，伊斯兰的正道，佛陀的中道，印度教的正确道路（达摩）。它们为卫生、饮食、理财、人生的各个阶段（出生、婚配、死亡）以及礼仪和礼拜提供指导。现代宗教观念起源于启蒙运动以后的西方。它的限制性的界定成为一种宗教意义的规范，被西方的许多信仰者和非信仰者们所接受。由于离开历史意识，很少有人意识到今人所知道所理解的宗教这一词语，在渊源上是现代的和西方的。同样地，正是西方在那个时候着手命名其他的宗教体系和主义。首先是基督教和犹太

① 关于对宗教的现代结构的起源的早期和富有远见的分析，见威尔弗雷德·坎特维尔·史密斯：《宗教的意义和目的》，纽约，1962年。

教，其后又有新命名的印度教（主义）、佛教（主义）和穆罕默德教（主义）。这样，其他宗教传统的性质和功能就被按照现代西方的，后启蒙主义的世俗标准的词语，包括教会与国家分离的词语，加以归类、研究和判断。

由于大部分人或者忘记或者不了解这一事实，即我们的宗教观念是一个现代建筑，所以也存在这样一种倾向，就是忘记了现代教会与国家分离的观念也是相当新的。历史上，在亚伯拉罕信仰（犹太教、基督教和伊斯兰教）中，信仰与政治之间的分割线从圣经征服者们和早期犹太教王国到帝国时期的基督教一直是模糊不清的。如同基督教帝国和十字军所证明的，尽管教会和国家是独特的，但二者在基督教中并不总是分离的。可是，作为个人生活信仰体系的宗教观念和教会与国家分离的观念，已经如此深深地为人们所接受并且已经国际化了，以至模糊了过去历史上的信仰和实践，逐渐对许多人代表了一种自明的和永不过时的真理。结果，从一种现代世俗的观点（一种形态的世俗原教旨主义）出发，宗教与政治的混合必然被看作是反常的、非理性的，危险的和极端主义的。这样做的人经常被授予原教旨主义者（基督教的、犹太教的或伊斯兰教的）或宗教狂热者的绰号。这样，当西方的抱定世俗观念的人们（政府官员、政治分析家、记者和大部分普通公众）遇见那些谈论伊斯兰教作为一种广泛的生活方式的穆斯林个人和团体时，他们立刻就会把他们贬称为原教旨主义者，暗示这些人是“向后看”的个人和狂热者，是一种威胁。穆斯林世界的许多政府和世俗精英的态度往往是相似的。好战的毛拉的形象和某些个人和团体的暴力行为于是被当作是宗教与政治混合的固有危险性的体现和证据。

基本上通过暴力和恐怖主义的镜头来观察伊斯兰教和穆斯林世界的事件，结果导致看不到当代伊斯兰教的广度和深度，看不到它在方向上的多重性，在表现形态上的多样性。特别是，许多

人忽视了发生于穆斯林世界许多部分的平静的革命——伊斯兰复兴主义的体制化。如上所述，伊斯兰复兴主义不再是存在于社会边缘的少数人的边缘化的运动。它已成为主流的穆斯林生活的一部分。

世俗化和现代化：世俗原教旨主义的危险性

世俗的预先假定——它告知我们的学术规则和人生观，我们西方的世俗世界观——已经成为理解和分析伊斯兰政治的主要障碍。作为一个后果，它助长了一种把伊斯兰教化约为原教旨主义，把原教旨主义化约为宗教极端主义的倾向。在60年代的大部分时间里，许多人中间获得的智慧，从发展专家到神学家们，可以概括为如下的格言："每天以每一种方式，事物正在并将继续变得越来越现代和世俗"。与现代化的定义密不可分的是社会的不断的西方化和世俗化，包括它的制度、组织和行为主体。[①] 宗教和神学反映了同样的预先假定，因为神学家们都在谈论经典的非神话化，现代时代的世俗福音，世俗城（与奥古斯丁的上帝城相区别）的胜利，并且出现了一个被贬称为"上帝已死神学"的神学思想流派。[②] 宗教信仰充其量被想象为一种私事。在研究院中一个人理智的成熟和客观性的程度，经常被等同于某种似乎反宗教的自由主义和相对论。虽然教会或会堂成员身份被承认为是有用的，但大部分政治候选人避免谈论自己的信仰或宗教问题。

① 见丹尼尔·伦诺：《传统社会的通过：中东的现代化》（纽约，1958）和曼弗雷德·哈尔普林：《中东和北非社会变革的政治》（普林斯顿，1963）。关于影响现代化发展理论的因素的分析和批评，见弗雷德·R·冯德尔·梅哈顿：《东南亚的宗教与现代化》（纽约，1988）。

② 见哈维·考克斯：《世俗城：神学视角中的城市化和世俗化》（纽约，1965）和《世俗城中的宗教：朝着后现代神学》（纽约，1984）；迪特里奇·朋霍菲尔：《来自狱中的书信论文》（纽约，1967）和威廉·汉密尔顿和托马斯·阿尔蒂吉尔：《激进神学和上帝已死》（印第安纳波利斯，1966）。

接受"启蒙的"教会与国家分离的观念和西方世俗的发展模式,使宗教同传统信仰的存货相关联,其价值在于理解过去,而与现代政治的、经济的和社会的发展毫不相关或构成一种障碍。不论发展理论还是国际关系领域,都不把宗教看作是对政治分析的有意义的可变因素。宗教与政治分离忽视了这件事实,即大部分宗教传统是在历史的、政治的、社会的和经济的背景之下确立和发展起来的。它们的教义和律法受到这些背景的制约。这在伊斯兰教的历史上当然是真实的,在许多穆斯林的信仰中更是如此。具有讽刺意味的是,一些分析家们变得酷似全世界保守的教士们那样——他们把宗教信仰和实践作为孤立的、自由站立的现实来对待,而不是把它们看作为信仰与历史交互作用的产物,或者更确切地说,当作历史中的信仰。

宗教传统,尽管是以保守的或传统的为特征,但它们又是富有活力的变化过程的产物。在此过程中,启示之道是通过人类的诠释或论述,在回应具体的社会历史背景的过程中被传达的。后启蒙主义把宗教界定为有限的个人或私人生活信仰体系而非一种生活方式的倾向,严重地妨碍了我们理解伊斯兰教和世界上的许多宗教的本性的能力。它人为地割裂了宗教,对它的本性施暴,从而加深了一种僵化的、具体化的宗教传统的概念,而不是去揭示它们的内在的、富有活力的本性。甚至达到了这种程度:一种看来不这样做的宗教(一种混合宗教与政治的宗教),也必然表现为倒退性的,倾向于极端主义和狂热主义的,因而构成一种潜在的威胁。

伊斯兰教在西方(以及在许多具有世俗观念的穆斯林们当中)总体上被看作是一种教义上和社会观上的僵化现象,因而是反现代的和倒退的。这种态度由于这样一种流行的倾向而获得支持,这种倾向强调诸如宗教解释之门(伊智提哈德,ijtihad)关闭或10世纪的改革停止的观念。许多专家们是由那些

在伊斯兰教起源问题上很少有真正的专长的教授们（史学家和社会科学家们），按照区域研究计划培养出来的。在历史和政治课程中，伊斯兰教首要的是作为文化遗产的一部分来对待的；作为历史包袱，其研究更多地是为了同过去而不是现在的关联性。伊斯兰研究是面向本文的和历史的而不是以背景为方位，很少依赖社会科学，很少注意现代世界。对现代时期即19世纪和20世纪的覆盖，被限制为一章的篇幅，经常是最短的一章。[①] 对活力和关联的判断是通过现代伊斯兰教的课程和分析，特别是通过伊斯兰现代主义暗示的，其时间下限是穆罕默德·阿布杜（1905年卒）和死于1938年的穆罕默德·伊克巴尔！

妨碍我们对伊斯兰层面、穆斯林社会中的活力和一种固有的、倒退的、宗教的永久性形象进行分析的第二个因素，是它的世俗精英方向。专注于政府和精英，反映了一种偏见，这一偏见妨碍了从总体上对民众运动的性质的理解，特别是对伊斯兰运动的性质的理解。它加强了这样一种观念，即宗教是那些受传统束缚的教士（毛拉）和宗教学者们（乌里玛），以及未受过教育的或不识字的大众的领域。因此，中东或其他穆斯林社会的学者们很少有人相信有必要结识和会见宗教领袖们，访问他们的机构，或略知他们在社会中的作用。乌里玛经常被看作是无足轻重的或只具有边缘性的兴趣。大部分西方学者或西方培训的学者们都更加满足于在城市环境下同思想相近的现代西方精英一起工作和从事研究。许多西方学识都通过发展理论的视角来观察穆斯林社会，而这一理论视角在原则、价值和期望值上是世俗的和西方的。专家们像他们的精英们一样，由上而下地去分析和判断社

① 见H.A.R·吉布为《穆罕默德主义》（牛津，1962）一书所写的有影响的导言，或J.B·克里斯托弗：《伊斯兰传统》（纽约，1972）。

会。结果，学术界的和政府的分析家们和传媒经常落入同样的陷井之中：专注于社会中一个狭窄的但具有权势的世俗精英部分；把世俗化等同于进步，把宗教等同于落后和保守主义，相信现代化与西方化必然是互相交织在一起的。结果，穆斯林社会可供政治和社会发展的选择，经常见诸于极化的倾向之中。这种极化在不久以前被描述为文明的冲突：传统与现代性，过去与将来，马德拉沙（宗教院校或经学院）与大学，面纱、盖头与西服和西方价值之间的拔河战。

爱德华·赛义德对东方主义的批评，尽管有时有些过度，但在指明过去的学术研究，以及传媒有关伊斯兰教报道中的缺失和偏见方面是有远见的。[①] 然而，今天新形式的东方主义是在那样一些人的手里繁荣起来的，他们把复兴主义、原教旨主义或伊斯兰运动完全等同于激进的革命，并且未能专注于绝大多数对伊斯兰教承诺义务的穆斯林，后者属于温和的社会主流而非激进化的少数派。学术界、政府和传媒经常专注于危机和标题事件，专注于暴烈的激进的边缘，而未能通过森林见到树木，未能充分地研究政治的和非政治的运动和组织。这种倾向（和缺失）由于市场的现实而被强化了。出版社、杂志社、咨询公司和传媒的基调是只注意那些引人注目的标题新闻，经常证实对极端主义和恐怖主义的恐惧，并强化原型。想一想如何频繁地使用那些对伊斯兰组织和行动主义者们的修饰语吧，包括诸如“原教旨主义的”、“激进的”和“极端的”等等。

对于那些赞成一种世俗主义或自由犹太—基督教传统的人们来说，宗教在政治中的任何闯入都经常被看作是潜在的、危险的和“原教旨主义的”行为。这一认识，当我们对宗教团体的关注

① E.W. 赛义德：《东方主义》，纽约，1979。关于对伊斯兰的特别是传媒和专家们的覆盖，见他的《覆盖伊斯兰》。

和知识被限定在那些代表激进的少数派的人们时，就会变得更加显著或强烈了。让我们比较一下对宣教协会（Tabligh－i Jamaaat）和金字塔式的圣战组织的覆盖面吧。前者是一个世界范围的非政治性的穆斯林宣教组织，有几百万成员，而后者是激进团体，其成员经常只有数百人上下，其零星的暴力行动尽管有时富有戏剧性，只影响到极少数人的生命。再让我们比较一下过去对苏非教团或兄弟会、伊斯兰社会福利组织和温和的伊斯兰组织，诸如埃及的穆斯林兄弟会、巴基斯坦的伊斯兰教促进会、科威特的改革协会、突尼斯的复兴党或马来西亚的马来西亚青年运动的实质性的研究和传媒报道的数量与对那些激进的伊斯兰运动的研究和报道的数量吧。

被低估的政治

为什么在许多国家发生的伊斯兰复兴及其政治含义经常出奇一致地只是在晚至11点钟才得到承认？70年代初当复兴主义在埃及、利比亚、巴基斯坦和马来西亚兴起之际，很少有人注意或予以任何的关注。1975年，对伊斯兰教在社会政治发展中的潜在作用所作的一项说明，在国际研究协会举行的一次年会上吸引了6～9个人的兴趣。最初被描述为偶然现象的东西，后来经常作为一种已经过去的浪潮被一笔勾销了。这种思路在80年代继续发生作用，特别是当我们先是忽视、接着便发现或被迫不得不面临着在伊朗、巴基斯坦、黎巴嫩、海湾地区以及现在在土耳其和北非所发生的事件的时候。许多人说它可能在巴基斯坦发生，但永远不会在伊朗发生，或者在伊朗但不会在埃及发生，或者在埃及但肯定永远不会在突尼斯、阿尔及利亚和特别是“世俗的土耳其”发生。由于伊斯兰教在一个国家或地区的政治中似乎已经衰落，所以它在其他国家再度兴起。可是，当1988年两伊战争停火以后，许多人由于忘记了伊斯兰复兴的当地根源，很快便得

出结论说，这是霍梅尼威信扫地的一个信号，因而是对“原教旨主义浪潮”的一次致命的打击。霍梅尼的去世更是如此。在许多人看来，它似乎是原教旨主义威胁的结束，而另一些人则在寻找新的“霍梅尼”和新的“伊朗”。

更常见的情形是把所有的伊斯兰运动拼凑为一块；结论更多地是根据原型思维或预定的愿望而不是根据经验研究作出的。这个问题的出现，较少的是因为个人和组织的机密，而更多的是因为世俗的因素所致：

1. 由于总体上从事中东研究的学者，特别是专门从事伊斯兰教研究的学者人数很少，因而大部分学者的研究需要覆盖广阔的地域和诸如政治、法律、历史、社会和石油等多种多样的题目。

2. 由于大部分学者从一开始就具有世俗的学术偏见，加之在伊斯兰教和穆斯林社会的伊斯兰层面的知识上只受到有限的培训，因而存在着一种更明显的倾向，即从他们的预先假定和偏见出发来概括或作出推导性的结论。

3. 伊斯兰学者们往往都是面向过去的方向培训的并从事有关过去的研究工作。

4. 大部分学者只受过有限的培训，其兴趣也很有限，甚至很少实际接触过伊斯兰运动和伊斯兰行动主义者们，缺乏这方面的广泛的经验知识。

可是，分析现代伊斯兰运动和组织所需要的远不只是概括，以及对报纸报道或政府发布的文件，对孤立的事件或政府报告的单纯依赖。直接观察、交互反应和研究具有特别关键的意义。因为许多伊斯兰行动主义者著述相对较少，而他们的著作又比意识形态性质的一些传单、小册子或公共关系文件很少增加多少内

容。他们写些什么或说些什么，必须把它们放在他们实际上做什么的背景下来观察了解。由于接触相当有限，加之人们习惯于对政府关心的事情、传媒的兴趣和要求（标题事件）作出回应的倾向，所以当代伊斯兰组织中的温和的多数派的广度、特征和活动，经常是匆匆而过而未能引起充分的注意。

多样性与变化

过去10余年的经验提醒我们需要更加注意伊斯兰教表面的统一性背后的多样性，更加注意正确地评价和有效地分析伊斯兰教和穆斯林事件中的统一性和差别性。在过去，伊斯兰的独一性（关于真主、先知和经典）引起了许多互有差别的运动和解释，如逊尼派、十叶派、哈瓦利吉派、瓦哈比派，不同的教法学派、教义学和神秘主义。今天也同样是如此。不同的背景产生出各种不同的面向伊斯兰的国家、领导人和组织。政府的多样性，如沙特的君主制政权、卡扎菲的民众国、霍梅尼在伊朗的教士共和国和齐亚·哈克的巴基斯坦的军政权，或者尼迈里的和当今欧麦尔·巴希尔的苏丹的军政权，它们与西方的不同的关系以及伊斯兰运动的多样性，经常因为“伊斯兰原教旨主义”一词单一的含义而被曲解和拦腰砍断。

超出伊斯兰替代和总体的伊斯兰意识形态原则这些共同的指称意义之外，还有多重谈论的层次，如人们在横向观察时所看到的一系列的政府、社会和伊斯兰组织。穆斯林在对国家的性质、伊斯兰教法、妇女和少数民族的地位问题所作的解释上，经常存在着与相似性一样多的差异性，因为在为实现和实施伊斯兰秩序或政府体制所要采用的方法上（选票箱、社会服务中心、暴力对峙和恐怖主义）存在着尖锐的分歧。所以今天也像过去一样，存在着关于伊斯兰教的丰富的多种多样的解释、体现和应用。

由于对早期伊斯兰教史的浪漫式的解释，使得许多的穆斯林忘记了过去的活力论和变迁的程度。近年来也是这样。由于一种西方的世俗倾向把现代的变迁与固定不变的传统对立起来，结果模糊了现代伊斯兰教和现代穆斯林社会中的差别性。世俗的学者和穆斯林神学家们都同样不能正确地评价关系度，而正是在所达到的这种关系度上，宗教信仰和法规才被看作是人类诠释和应用天启的产物。于是，一种僵化的、倒退的伊斯兰教变成了一种威胁。富有讽刺意味的是，非穆斯林学者有时听起来更像毛拉。当面临着需要对伊斯兰教作新的诠释和应用时，他们经常从有利于传统信仰和实践的观点批评它们。一方面，伊斯兰教被看作是固定不变的，而穆斯林则被看作是特别不愿意接受变化的。另一方面，当变化发生以后，它又作为非正统的、欺骗性的，纯粹的机会主义，或为了采取伊斯兰之外的东西的一种借口而被取消了。可是，我们所亲眼看到的一切，是一个重新审视和重新诠释，充满分歧和辩论、张力和冲突的自然的过程；这一过程是由个人和社团所引起，并在他们中间构成对伊斯兰传统予以诠释和发展的另一阶段。对传统伊斯兰教概念的诠释（ijtihad），如舒拉（协商）和伊智玛尔（社团公议），就是这一过程的范例。一方面，一些学者愿意指出，伊斯兰教与西方的民主观念和议会制政府是对立的，他们忘记了对传统的犹太教和基督教也可以说同样的话。另一方面，当一些穆斯林企图使传统的概念适应当代的需要并使民主形式的政府合法化时，他们又被怀疑为有某种不可告人的议事日程，或者被批评为不忠实于这些概念或理想的原义。

变化是当代伊斯兰教和穆斯林社会的一种现实。它可以在每一个层次上、每一个角落里和贯穿于社会的各阶级中被发现。问题不在于变化本身，而在于变化的步伐和方向。今天许多虔诚的穆斯林及其社会所面临的问题并非是否应当发生变化，而是多少变化和何种变化是必要的和被允许的。伊斯兰传统的灵活性不仅

是由那些被一些人看作是现代改革者的人士们，如阿里·沙里亚蒂和萨迪克·马赫迪等人所证明的，而且清晰地体现在阿亚图拉霍梅尼对教法学家主政学说的解释上，以及伊朗伊斯兰共和国宪法对宪政议会形式的政府的接受上。

挑战还是威胁？

是否存在着一种伊斯兰威胁？在一层意义上，是的。正像可以存在着西方威胁或一种犹太—基督教的威胁一样。伊斯兰教，如同基督教和犹太教一样，提供了一种生活方式和指导，从而改变了许多人的生活。与此同时，一些穆斯林也像一些基督徒和犹太人一样，也利用他们的宗教来确证并使过去和今天的侵略和战争、征服和迫害合法化。政治的伊斯兰，如同对任何宗教或意识形态的诉求一样，可以是有效的但也是危险的。世俗的意识形态（民主、社会主义、共产主义和阿拉伯民族主义），已经证明了它被政客们一手操纵和利用时同样是脆弱的。传播真主的意志，如同传播民主一样，可以成为以真主或国家名义的帝国主义、压迫和非正义的一个方便的借口。

伊斯兰教也是对西方社会的满足的一种威胁或挑战——精神的、社会的和最终政治的。在某种形式上，它是对我们似乎拥抱的传统和承诺的一种直接了当的考问，即对我们的世俗主义、消费主义和无拘无束的个人主义的一种考问——虽然这些东西可能是对我们的一种讽刺；也是对我们的价值承诺，即我们说的我们所珍视的自决、多元主义、宽容和自由表达的一种考问。用“走你们所谈论的路”来说明遇到的挑战，也许不能解决问题，但这种说法本身并不是不公正的。

与此同时，政治的伊斯兰本身也受到挑战，受到它的自我批判的言辞和信息的挑战，即：忠实于它所珍视的标准原则和对它

者的要求；超越口号而转向实际的纲领；避免和谴责那些自我认同于伊斯兰的政府和运动所从事的暴力和过激行为；以及最后是，对穆斯林社会的失败承担或共担责任，而不是简单地指责西方。特别是，许多人受到挑战：避免因其狂热而用伊斯兰化来代替“卡菲尔化”的倾向。在许多穆斯林社会中，国家和社会伊斯兰化（或重新伊斯兰化）的拥护者们也倾向于从事“卡菲尔化”，宣布他人（不赞同他们的穆斯林和非穆斯林）是“异教徒”（卡菲尔 kafirs）。任何形式的不同见解都会使持异见者变成“真主的敌人”，并以此作为对迫害和战争的正义性的一种确证。这一途径的后果包括从公开的谴责到肉体的攻击和暗杀。如我们在埃及和阿尔及利亚所看到的，不仅基督徒和外国人，而且其他的穆斯林（政府官员、知识分子、新闻记者和被认为未按照伊斯兰教规定着装的青年妇女）都受到攻击和谋杀。对国家极权主义、压制和恐怖主义的指控，堪与以伊斯兰名义的同样形式的暴力和恐怖主义相提并论。

今天穆斯林社会的现实加深了一种氛围，在此氛围下，伊斯兰教和行动主义组织对社会发展的影响在大部分穆斯林社会中将会增加而不是减少。许多穆斯林国家继续生存在危机的气氛下，在此气氛下它们的许多公民正在经验和谈论着国家和世俗形式的民族主义和社会主义的失败。国家首脑和统治精英或统治阶级，在面临着不断增长的失望情绪和反对派的形势下，占有着微弱的合法性。在反对派中间，伊斯兰行动主义者们经常是噪音最高的和最有效的批评者。在穆斯林占大多数的国家，由于政府不能满足本国的社会经济需求，在面对着腐败、限制政治参与的指控面前显得很脆弱。这些国家由于对有效地把伊斯兰教作为一个组成部分纳入其民族特性和意识形态的需求显得麻木不仁，或者表现出过度依附于西方的倾向，将经常会驱使人们对一种伊斯兰政治替代的诉求。

伊斯兰运动的政治力量和持久性及其意识形态冲击，以多种不同的方式得到反映。它们已经强制地改变了政府，并且在那些获准参加选举的地方，成功地参加了竞选。从摩洛哥到马来西亚的统治者们，已经变得更加对伊斯兰教神经过敏，他们寻求吸收宗教或镇压伊斯兰组织。许多统治者更加频繁地使用伊斯兰的词语和象征，扩大对伊斯兰教机构（清真寺和学校）的支持，增加传媒中的宗教节目，并更加注意遵守公共的宗教规则，如封斋或对饮酒和赌博的限制。

在免遭政府压制的情况下，伊斯兰候选人和组织在政治体制内部参与工作，并在突尼斯、土耳其、约旦、埃及、科威特、巴基斯坦和马来西亚参加了选举；行动主义者们在苏丹、巴基斯坦、科威特和马来西亚甚至占据了内阁一级的职位。今天在诸如土耳其、埃及和约旦等国，伊斯兰组织是属于组织得最良好的政治反对派力量的范围，并经常愿意与政党、专业辛迪加和自愿性协会组成联盟，以实现共同的政治和社会经济改革。伊斯兰学生组织成功地在大学里参加学生竞选，并领导学生举行罢课和示威。

伊斯兰运动面临着内部的问题和挑战。尽管它们经常能够代表和动员反对派反对共同的敌人或威胁，但一旦获得成功，其内部的权力斗争和问题便在界定和实施伊斯兰政府体制问题上表现出来。伊斯兰政治，如同世俗政治一样，受到派别活动的影响。而派别活动则是由于对伊斯兰教的各种各样的解释或观点，由于内部的领导权之争，家族和民族的影响，部落或地区的联系所引起，并且因为一种互相依存的全球环境而受到实用主义的要求和妥协的限制。

今天对伊斯兰行动主义者们的挑战，是一种个人的和资源的，意识形态和多元主义性质的挑战。伊斯兰教已经证明是一种有效的集合的号令，如在动员诸如伊朗国王、巴基斯坦的布托、

苏联占领下的阿富汗政府的反对派时，以及不久以前在土耳其和阿尔及利亚所显示的。然而，真正的考验是产生一个有效的代表制政府和社会政治变革的纲领。伊斯兰运动继续受到的挑战是超越口号和模糊的应许而转向具体的政治和社会经济纲领。这些纲领要求弥合传统的伊斯兰信仰和制度与当代世界的社会政治现实之间的差距。由于实质性的宗教和思想改革滞后，因而没有告知许多伊斯兰政治的和社会的行动主义的信息。政治行动主义者们通常既没有时间也没有受到诱惑以采取伊斯兰改革进程，从而为政治和社会经济变革提供思想基础。不过，不同于他们的先驱者们，他们不再处于社会的边缘，而经常处于政治进程中的关键游戏者的位置，甚至执掌权力。况且，他们对伊斯兰的新鲜解释的权威性和伊斯兰合法性，需要取得传统宗教领袖们控制下的具有批判眼光的民众的支持。

伊斯兰运动愈益需要证明他们有效地解决问题的能力，而不只是社会的批评者；他们能够把意识形态的承诺和口号转化为具体的政策和纲领，以便对各种不同的社会政治背景下的国家和地方关心的事情作出回应。他们必须用一种堪称为多元主义的方式来做这件事，以便获得因宽泛和各不相同而似乎无望的全体选民的支持，这些选民包括行动主义者伙伴、世俗主义者、宗教和民族的少数派以及作为宽泛基础的穆斯林的大多数；后者在希望做善良的穆斯林的同时，不想看到其社会的稳定和生活遭到破坏。伊斯兰运动的领导阶层，像穆斯林国家的统治者们一样，他们特别需要回应的挑战是承认独裁主义和镇压——不论是伊斯兰的还是世俗的，都最终不能回应时代的特征和需要；独裁主义不可能为政治合法性提供基础，从而增强政治参与和国家的统一。因此，伊斯兰主义者们面临着一个挑战：证明他们也可以做自我批评，并谴责那些以伊斯兰的名义从事镇压和恐怖活动的伊斯兰运动和政府。

以伊斯兰为合法性根据的独裁主义的事例，诸如在霍梅尼的伊朗，卡扎菲的利比亚，齐亚·哈克的巴基斯坦和巴希尔的苏丹，以及在埃及、黎巴嫩、约旦河西岸、加沙地带和阿尔及利亚的激进团体的极端主义活动，都加深了人们对一种“原教旨主义威胁或接管”的恐惧，破坏了那些以伊斯兰的名义寻求权力者的信誉。伊斯兰化对伊朗和巴基斯坦妇女地位的冲击，穆斯林极端分子对埃及科普特教徒的袭击，对伊朗的巴哈伊教和巴基斯坦的阿赫默迪亚教派的歧视，以及在苏丹和巴基斯坦对非穆斯林强制实施伊斯兰教法，所有这一切都引起人们对在那些面向伊斯兰的国家里少数派权利的严重关切。继革命后的伊朗的例子之后，苏丹得到伊斯兰支持的现政府的政策已经引起许多人呼喊伊斯兰的（而不是世俗的）独裁主义的危险性，北部穆斯林与南部非穆斯林（基督徒和精灵崇拜者）之间的分裂，对非穆斯林强制推行伊斯兰教法以及对基督教教会的迫害的危险性。全国伊斯兰阵线领导人、哈桑·图拉比博士在野时的改革主义言辞，与当今得到“伊阵”支持的苏丹政府的实际政策之间的强烈反差，很可能会毁坏其他的伊斯兰领导人和伊斯兰运动的信誉。它也为一些人提供了一个重要的例证，他们强调指出，伊斯兰领导人在野时说的是一套，而当他们执政后做的则完全是另一套。严重的问题依然存在：尽管伊斯兰运动坚持其民主权利和自决权利，视为基本人权，可是一旦掌权以后，他们是否愿意把这些同样的权利扩及全体公民呢？

伊斯兰与美国的政策

90年代正在考验政治分析家和决策者们的辨别能力。这些考验包括：把构成威胁的伊斯兰运动与那些代表旨在改革和重新指导其社会的合法的、本地的企图区别开来；把短期的外交政策

目标与长期的利益区别开来；把对铁板一块的伊斯兰威胁的恐惧与它的各种不同的扩散的现实区别开来。尽管绝大多数的伊斯兰组织寻求在体制内部工作，但主张暴力以夺取政权并建立伊斯兰国家的秘密的激进组织仍然存在。少数好战的伊斯兰组织，诸如称之为圣战组织、伊斯兰学会、真主党、救出火狱组织、真主军、伊斯兰解放阵线、土耳其复仇之旅、伊斯兰武装集团等组织，继续诉诸暴力和恐怖主义，并对社会的稳定和地区政治构成威胁。

波斯湾产油国的稳定和安全，必须与承认这一地区的政府和社会的长期稳定，以及承认美国的形象和信誉在下一个 10 年中可能要受到影响这两个认识保持平衡。其相关因素是：①穆斯林统治者们对国内要求变革的呼声的回应能力——而这些呼声则起因于培育一种政治文化、价值和体制的需要，以便促进更充分的政治参与和增强市民社会；②西方决策者采取一种比较的观点的能力——这种观点承认并以多种不同的方式对政治伊斯兰的多重形式作出回应。

如果说伊朗革命主宰了 80 年代中东政治的许多内容和西方对穆斯林世界的认识，那么 90 年代将会证明是一个形成新的联盟和并行不悖关系格局的 10 年；在此期间，许多的伊斯兰运动将会向其社会和西方发起挑战，与此同时一个诉诸暴力的激进的少数派将继续对国家和社会构成直接的威胁。

当代的伊斯兰更多的是一种挑战而并非一种威胁。它迫使西方去了解和理解穆斯林经历的多样性。它对穆斯林政府也是一种挑战：对政治自由化和更充分的民众参与这些民众要求作出更多的回应；宽容而不是用暴力压制反对派运动，以及建立一个富有活力的民主制度。与此同时，它向西方强国发起挑战：尊重它们所体现的民主价值；区别实实在在的民众运动与暴力革命者；承认人民有权决定本国政府的性质和领导作用。

美国对压迫政权的支持将会加剧反西方主义和反美主义，如在伊朗、黎巴嫩、埃及、阿尔及利亚以及约旦河西岸和加沙地带发生的事件所证明的。人们既不能否认也不可忽视这一事实：在许多温和的和激进的，世俗的和伊斯兰的人群中间，经常存在着一种强烈的反西方，特别是反美的情绪。这种情绪表现为一种倾向，即把美国看作是反伊斯兰的和毫无保留的亲以色列的，以及指责穆斯林社会的弊病是由于受到西方的政治、经济和社会文化影响的结果。与此同时，双重等同，即把“霍梅尼主义”等同于“伊斯兰教”，把“暴力的激进主义”等同于整体的“原教旨主义”，导致如下的臆断：伊斯兰运动天然地或固有地是反西方的。这一臆断转移了人们对反美主义或激进主义导因的注意。这些运动通常更多的是以反对西方的具体的政策而不是以文明的敌对意识为动机。西方和穆斯林社会之间的差异，可以通过互相冲突的政治、社会经济和文化利益而不是文明的冲突得到最好的解释。美国的存在和政策而非天生的对美国人的仇恨，经常是反对美国政府、美国企业和军事利益行动背后的基本驱动力。为美国利益服务的最佳方式是“走钢丝”政策，即行走在一条介于同友好的穆斯林政府进行选择性的、审慎的合作，与一项一贯的关于公民有权决定自己的前途的政策之间的路线上。

宗教与政治相混合不可避免地会导致狂热主义和极端主义的推断，是得出伊斯兰教与民主互不相容的结论的第二个因素。未能对伊斯兰运动加以区分，即把那些温和的伊斯兰运动与那些暴力的和极端主义的伊斯兰运动区别开来，是简单化的和与所要达到的目标背道而驰的。况且，那些加入到体制内部从事社会和政治行动的伊斯兰运动或政党，并非必然会对政治制度构成威胁；但是当伊斯兰主义者们提出一种有吸引力的政治替代时，便会被那些顽固的统治者们视为一种威胁。美国政府（和传媒）从未把犹太教的或基督教的极端主义领导人或团体的行为等同于作为一

个整体的犹太教和基督教——不论是炸毁实行堕胎手术的卫生所，对在希伯伦清真寺里作礼拜的穆斯林的大屠杀，还是波斯尼亚（基督教的）塞族人的种族清洗的自相残杀的政策。同样地，美国政府从未谴责过或把在以色列、波兰、东欧或拉丁美洲的宗教与政治相混合看作是一种必然的威胁。可是在对待伊斯兰教时，连一种可比较的不偏不倚水平的区别也经常难得看到。里根总统把卡扎菲和利比亚的恐怖主义同世界范围的原教旨主义运动联系在一起。他在宣布美国轰炸利比亚的决定时，证实了许多人所看到的美国对穆斯林世界所采取的整体的、反伊斯兰的路径是什么。奎尔副总统 1990 年在对安那鲍里斯的毕业班发表的一次讲演中，把纳粹主义、共产主义和激进的伊斯兰原教旨主义联系在一起，证明了同样的以错误的情报为根据的立场。

美国对整体的“伊斯兰威胁”的认识，经常驱使美国支持穆斯林世界的压迫政府，从而创造了一种自我应验的预言。一些政府为了阻挠参与性的政治进程，或者取消了选举，或者镇压那些在选举政治中证明有效力的伊斯兰运动，如在突尼斯、阿尔及利亚和埃及已经发生的那样。这些做法鼓励了温和的伊斯兰运动激进化，和新形式的激进主义和恐怖主义的出现。

阿拉伯和非阿拉伯的经验史，特别是穆斯林兄弟会在埃及的经验史和伊斯兰教促进会在巴基斯坦的经验史，是有指导意义的。纳赛尔对穆斯林兄弟会的镇压，国家暴力的不断加剧和兄弟会的以暴力来反对暴力，导致赛义德·库特卜的更加好战的意识形态的解释和穆斯林兄弟会内部激进一翼的兴起。60 年代对兄弟会的镇压，使许多人得出结论：穆斯林兄弟会已经被有效地消灭了。事实上，坐牢的经验和镇压导致 10 余年以后崇尚暴力的、极端主义的分裂派别组织的形成，如赎罪与迁徙组织和圣战组织，以及安瓦尔·萨达特的暗杀者们及其今天的支派组织。

相比之下，诸如巴基斯坦的伊斯兰教促进会（或马来西亚的

泛马来伊斯兰党和马来西亚穆斯林青年运动）这样的伊斯兰运动，则能够在体制内部发挥作用。促进会已经具有政治影响。它参与了选举政治，并且从来不是一种暴力的革命性的威胁。一个更加开放的政治制度，如在巴基斯坦和马来西亚那样的制度，能够促使反对党，包括许多伊斯兰政党和组织，在政治体制内部发挥作用。尽管促进会像在巴基斯坦和马来西亚的其他的伊斯兰领导人和组织那样，在总体上参加到政治体制内部，但政治多元主义能够阻止它垄断政治或宗教的反对派的作用。它已被纳入政府体制内部并发挥反对派的作用，但它从未能够控制选举政治。与此同时，它作为一个政党的经验迫使它变得更加实用和灵活。这是一项已经被证明为有用的，但在组织上又是分裂性质的政策。

阿尔及利亚为我们提供了一个关于国家镇压和作为其后果的社会的极化和激进化的现代实例。国家政权的暴力、监禁或酷刑折磨的经历，驱使许多人退出参与政治过程。他们确信，强力或暴力是反对一个压迫政权唯一可诉诸的手段。同样地，在埃及，穆斯林兄弟会领导人穆罕默德·胡德伊比，在回应穆巴拉克政府混淆激进的伊斯兰协会与兄弟会的区别并整治兄弟会的态度时警告说："如果我们的支持者们相信，我们在事业上不是在前进；如果他们因为这些后退而遭到挫折，一些人很可能会变得更加激进。"[①] 埃及的一位著名记者法赫米·胡韦迪也传达了同样的信息。这位面向伊斯兰但不属于兄弟会成员的记者警告说，政府镇压兄弟会的领导成员，将会使年轻一代转向用激进的行动来纠正社会非正义。[②] 新的极端主义派别将会随着国家暴力的升级而兴起，激进的伊斯兰主义者以暴力来对付暴力的

① 《挤压伊斯兰的温和派》，《中东杂志》（1993 年 6 月）第 11 页。

② 《挤压伊斯兰的温和派》，《中东杂志》（1993 年 6 月）第 11 页。

行为将会使社会激化并把社会撕裂。公民们被迫在愈益专制的政府与“激进的原教旨主义威胁”之间作出选择，因为中间立场在一个“非此即彼”的世界上地盘越来越小。各国政府如阿尔及利亚、突尼斯政府，和愈益强硬的埃及政府，不再区别实施激进的手术以抵消或消灭暴力的革命者和对非暴力的反对派的容纳政策，而是相反，把他们全都拼凑为一块，断言存在着一个基础广泛的原教旨主义威胁。结果，如同在阿尔及利亚一样，很可能是在好战的、专制的国家与一个同样好战的和暴力的伊斯兰反对派之间的一场战斗，而国家公民的大多数则成为战斗中的牺牲品。阿尔及利亚政府对伊斯兰主义者不加区别的镇压，遭到激进的伊斯兰好战分子们同样的反报复，诸如伊斯兰武装集团等组织以暴力来反对知识分子、新闻记者、外国人，反对那些未能满足其自我规定的伊斯兰标准的妇女的可悲的行为。

美国或西方官方的沉默，或对这样的政权所给予的经济、政治和军事上的支持，被人们理解为同谋关系或西方实施民主的双重标准的一种迹象。政权对人权的压制和践踏以及西方对这种行为的屈从的政策，可能创造条件从而导致政治对峙和暴力，使得穆斯林世界的政府和某些西方决策者似乎要废弃他们原先的论点和预言，即：伊斯兰运动固有地是暴力的、反民主的，是对国家和地区稳定的一种威胁。

同一些人建议的相反，美国在原则上不应当拒绝伊斯兰教法的实施，或伊斯兰行动主义者们在政府中的卷入。[①] 对于面向伊斯兰的政治行动者和团体，应当用像对待任何其他潜在的领

① 丹尼尔·派普斯：《介于美国和俄国之间的原教旨主义穆斯林》，《外交季刊》（1986年夏季号）第939～959页；及L.H. 佩利特里奥、小丹尼尔·派普斯和约翰·埃斯波西托：《政治的伊斯兰研讨会：中东复兴的伊斯兰》，《中东政策》3（1994年）第7～8页。

导人或反对党一样的标准予以评估。尽管一些人是属于拒绝主义者，但许多面向伊斯兰的领导人或政府，在与美国的关系上将是有批评眼光的和选择性的。然而，他们将在总体上根据国家利益运作，并显示出一种灵活性，这种灵活性反映了对全球性的互相依存的现实的一种接受。美国必须愿意以言行来证明自己的信念：自决权和代表制政府包括接受面向伊斯兰的国家和社会，倘若它们反映民众的意愿并且不会威胁到美国利益的话。

鉴于诸如土耳其、伊朗、巴基斯坦和沙特阿拉伯等穆斯林国家正在竞争在新近出现的中亚穆斯林共和国的文化和政治影响，一般而言，西方，特别是美国将需要平衡其为促进土耳其的“世俗伊斯兰教”而做的世俗的预先安排和由此而来的某种特殊偏好。因为这一世俗的形象受到了 1994 年 3 月选举的挑战，在这次选举中亲伊斯兰的繁荣党以主要的政治力量的姿态出现。在市政选举中，伊斯兰主义者们席卷了地方市政选举，使伊斯坦布尔和安卡拉，阿塔图克的世俗国家的首都有了伊斯兰主义者的市长。尽管美国和它的欧洲盟友可能希望加强土耳其政府，但它经不起被人们看作是干预或促销一种“牌子”的伊斯兰教。因为此举可能导致土耳其模型的复制，作为“美国牌伊斯兰教”的另一个变种。

美国应当避免被视为干涉由国家发起的伊斯兰化纲领，或反对伊斯兰组织的活动，因为在这些地方，这样的纲领或活动不会对美国构成直接的威胁。简言之，美国的政策应当在这样的背景下加以实施，即：承认西方与伊斯兰之间的意识形态差异，并在尽可能的程度上接受或至少容忍这些差异。

一些西方领导人和官员采取了和蔼的姿态。威尔士亲王在一次题为“伊斯兰与西方”的重要讲演中指出：“绝大多数的穆斯林，尽管个人信仰上虔诚，他们在政治上是温和的……把

我们两个世界联系在一起的东西远比把我们分开的东西要强大有力得多。"[①] 美国高级外交政策官员，诸如布什政府时期负责近东事务的助理国务卿爱德华·德杰里坚、克林顿政府时期负责近东事务的助理国务卿罗伯特·H·佩利特里奥等，作出了重要贡献。德杰里坚强调，美国并不把伊斯兰教或伊斯兰运动看作敌人。美国承认这些运动参与政治进程的权利，倘若他们不利用民主选举夺取权力的话。也就是说，他们不得以"一人、一票、一次"的信念为动机执掌权力。"[②] 罗伯特·佩利特里奥观察到，"在报纸的一般读者心目中的伊斯兰形象，经常是一个无法区分的仇视西方的运动，随时准备利用暴力和恐怖主义来达到自己的目的。"[③] 与此相对照，他指出，"存在着许多合法的、具有政治目标的、对社会负责的穆斯林团体。然而，也有在法律范围以外运作的伊斯兰主义者们……那些诉诸暴力来实现自己目标的人，可以恰当地称为极端主义者。在中东的极端主义者们，像在其他地方一样，可以是世俗的或宗教的。"[④] 尽管佩利特里奥承认，一些伊斯兰团体参加到本国的体制之中，而其他人则利用暴力来反对现存政府及其公民们，但像先于他的爱德华·德杰里坚一样，他指出："我们怀疑那些想利用民主进程掌握权力的人，到头来只会破坏那个进程以便保留权

① 安德鲁·布朗：《英国人怎样才能成为一个穆斯林?》，《独立报》1993年10月28日。

② E.P. 迪杰里坚：《美国与变化的世界中的中东》，(华盛顿特区举行的一次国际研讨会，1992年6月2日)。

③ L.H. 佩利特里奥：《伊斯兰与美国政策》，发表于佩利特里奥、派普斯和埃斯波西托：《政治的伊斯兰研讨会：中东复兴的伊斯兰》上的编辑版本，第2页。

④ L.H. 佩利特里奥：《伊斯兰与美国政策》，发表于佩利特里奥、派普斯和埃斯波西托：《政治的伊斯兰研讨会：中东复兴的伊斯兰》上的编辑版本，第2页。

力和政治控制。"①

美国对阿尔及利亚的政策，反映了决策者们的困难的选择和矛盾的心态。德杰里坚的政策声明，在阿尔及利亚的军方干预以后受到考验。军事干预废除了选举结果，镇压了伊斯兰拯救阵线。美国像大部分西方政府一样，一直保持沉默。鉴于在里根—布什时期一直把伊朗革命的输出作为首要关心的问题，美国的决策者们未预料到，并因此而对面对一个选举的伊斯兰政府的相似局面缺乏准备。然而，随着时间的推移和阿尔及利亚局势的恶化，克林顿政府发展了一项更加连贯的政策。在以"伊斯兰与美国政策"为题的一次讲演中，罗伯特·佩利特里奥强调了美国对发展民主制度承诺的义务。他进而指出："我们对阿尔及利亚这一正处于伊斯兰起义氛围下的国家的观点，为我们的政策和实践提供了一个活生生的例证。美国政府长期以来一直相信并屡次向最高层次的阿尔及利亚领导人强调，迫切需要举行真正的政治对话……以便为阿尔及利亚绘制一份新的民主进程的蓝图。我们已经同阿尔及利亚的主要政党取得共识。这些政党坚持，这一进程必须包括拓宽政治参与的范围，把国内所有的政治力量都包容在内，其中包括那些拒绝恐怖主义的伊斯兰领袖们。"② 不幸的是，同样的政策和实践之间的一致性，在美国对突尼斯的政策中却难得见到，在那里政府以镇压来降服复兴党。诚如佩利特里奥在国会作证时所指明的，"本·阿里总统在一次被广泛地看作是由他自己决定结果的选举中，获得99.91%的选票，从而得以连选连任

① L.H. 佩利特里奥：《伊斯兰与美国政策》，发表于佩利特里奥、派普斯和埃斯波西托：《政治的伊斯兰研讨会：中东复兴的伊斯兰》上的编辑版本，第2页。

② L.H. 佩利特里奥：《伊斯兰与美国政策》，发表于佩利特里奥、派普斯和埃斯波西托：《政治的伊斯兰研讨会：中东复兴的伊斯兰》上的编辑版本，第2页。

下一个5年的任期。在现场目击这次选举的政治观察家们，报道了某些不正当选举的事例，诸如取消或关闭一些投票站。有两名总统候选人被监禁一段时期，后来获释。"①

伊斯兰：挑战还是威胁?

10多年来，"伊斯兰原教旨主义"愈益被穆斯林世界和西方的各国政府认定为一种威胁。证实这一信念的信息包括：伊朗革命的冲击，输出伊朗革命的幽灵；将卡扎菲和霍梅尼认定或等同于世界范围的恐怖主义；被伊斯兰极端主义者杀害的亡人安瓦尔·萨达特的形象；来路不明的团体对西方的谴责和对西方设施和人员的袭击。许多人注视着或警告人们注意其他的"伊朗"，或激进团体通过政治暗杀夺取权力的危险性。另一些人则很快便把伊斯兰复兴主义一笔勾销，将它视为一种偶然现象，一种过去的或正在减退的浪潮，只是当某一新的事件拉起另一次警报时，才能作为一种威胁重新发现它的存在。当代伊斯兰复兴主义的多样性和多种不同的面孔，往往被归类于一个整体的"伊斯兰原教旨主义"概念之下；而原教旨主义又被简单地等同于暴力和宗教极端主义或狂热主义，伴之以毛拉领导的神权政体或小规模的激进的游击队组织。

90年代已经对这些臆断和愿望提出了挑战。迄今并未出现其他的伊朗式的革命，也未有任何激进的团体夺取权力。不过，不论两伊战争的结束还是阿亚图拉霍梅尼的死亡，都不是伊斯兰复兴主义寿终正寝的信号。穆斯林政治中的伊斯兰复兴具有更加深刻得多的本地的根源。它没有减退；相反，它的影响一直更深

① 《负责近东事务的助理国务卿L.H.佩利特里奥在国会外交委员会北非分会上所作的说明》(1994年9月28日)第8～9页。

刻和更普遍地为人们所感觉到。它的多样性和差别性，它的许多不同的面孔和姿态，已经表面化并将继续表面化。伊斯兰复兴主义的冲击，如今可以根据它已经在多大程度上成为主流的穆斯林生活和穆斯林社会的一部分来加以观察，它已经不只是边缘化和异化的团体的专门领域。世俗的机构现在已经以面向伊斯兰的学校、卫生所、医院、银行、出版社和社会服务组织为补充，或受到它们的挑战。它们提供许多的急需服务的能力，经常被有关政权当作是一种明确的而非模糊的批评或挑战，强调了世俗机构的局限性和失败。同样地，一个受过现代教育，但更加倾向于伊斯兰方向的替代精英阶层的出现，提供了一种替代，足以对西方的世俗的预先假定和在西方社会设施中许多人的生活方式构成挑战。令一些人更加感到不祥的是，许多伊斯兰运动在近年来已经加入了一个音调不断升高的要求政治自由的大合唱。从北非到东南亚，他们已经参加了选举政治，并且在一定程度上像一些人所期待的那样，取得了预想不到的成功。这种情况引起了一个政治的和分析的两难困境。谴责和镇压伊斯兰运动的合理根据在于：他们是暴力的极端主义者，是处于社会边缘的、小规模的非代表性的团体，拒绝在体制内部工作，因此他们对社会和地区稳定二者都是一个威胁。今天工作于体制内部的伊斯兰组织的景象，已经不无讽刺性地使他们甚至成为对穆斯林世界和西方的许多政权一种更可怕的威胁。过去那些一度以缺乏代表性为理由取消他们的权利要求的人，那些谴责他们的激进主义危害制度的人，如今却指控他们“劫持民主”。

在许多穆斯林社会中，宗教仍然是一种普遍性的——尽管有时是扩散性的——社会力量；而民众的政治文化则是比人们通常推想的要更加较少世俗性。宗教思想或信仰的力量，当它伴之以确立的政府的经济和政治的败绩时，那么对于那些更加习惯于世俗的各种主义——民族主义、社会主义、共产主义的人们来说，

它既不是可以预见的，也不是可以理解的。作为一个结果，伊朗革命的震惊，以及伊斯兰运动在阿尔及利亚、埃及、约旦和土耳其选举中所显示的力量的震惊，迫使许多人面临着难以想象的结局。如果说在80年代，许多人曾经对伊朗革命的输出和通过暴力革命创建其他的“伊朗”感到恐惧的话，那么一个选举产生的伊斯兰政府的幽灵也并未使他们重新感到放心；他们指控“伊斯兰原教旨主义者们……是民主的不共戴天的敌人”，而“他们的伊斯兰政体的楷模是阿亚图拉霍梅尼的伊斯兰共和国，一个靠教士权威、酷刑和判处死刑统治的政权。”①

伊斯兰复兴主义向西方的自由世俗主义和发展理论的许多预先假定发起了挑战：现代化意味着社会不可抗拒的或不断进步的世俗化和西方化。分析家和决策者们经常是按照一种自由世俗主义塑造成型的，他们认识不到世俗主义本身也代表了一种世界观，这种世界观在被假定为自明的真理的同时，可以采取“世俗的原教旨主义”的形式。世俗主义或自由民主不再被看作是一条道路（许多可能的范式之一，尽管对一些人是最佳的道路），而是“那条”道路，政治发展的唯一的真正的道路。以启蒙的名义，一种新的绝对物，一种新的范式被精巧地假定出来了。替代性的范式，特别是宗教性的范式，必然被断定为反常的、非理性的和倒退的。

这种世俗偏见的蒙蔽，使许多人看不到作为信仰和认同源泉的宗教的力量和作用。政治经济对理解社会运动的兴起是基本的因素。然而，政治伊斯兰的力量不能简单地被化约为革命经济的失败。对于许多的人，尽管他们并非全部是行动主义者，伊斯兰教是一种驱动力，是指导今生和来世的源泉。我们不能把“原教旨主义”简单地描述为贫困和失业的产儿。尽管对伊斯兰拯救阵

① 《在阿尔及利亚的两难困境》，《波斯顿环球报》1992年2月16日。

线的支持大部分来自阿尔及利亚失业的更年轻的一代，而埃及和约旦的穆斯林兄弟会在同样吸引着那些未受其影响的青年人的同时，其很大一部分成员则是由中等和中上等阶级的专业人员（教师、医生、律师和工程师们）所组成。

专注于作为一种全球性威胁的“伊斯兰原教旨主义”，助长了一种把暴力等同于伊斯兰教的倾向。这种倾向未能把个别人非法地利用宗教与世界穆斯林的大多数的信仰和实践区别开来，而后者如同其他宗教的信仰者们一样，希望在和平中生活。不加区别地把伊斯兰教和伊斯兰原教旨主义等同于极端主义，是只根据那些肆意破坏的人来判断伊斯兰教，一种不适用于犹太教和基督教的标准。对原教旨主义的恐惧创造了一种气氛，在这种气氛下所有的穆斯林和伊斯兰组织都是有罪的，直到他们能够证明自己清白。不论多么恶毒的行动，都被归罪于伊斯兰而不是对伊斯兰教的扭曲的解释。这样，例如，尽管基督教和西方国家曾有过指挥战争、发展大规模杀伤性武器和强加帝国主义图谋的历史记录，伊斯兰教和穆斯林文化却被莫明其妙地描述为怪异的和固有的扩张主义的，热衷于暴力和战争（圣战）。今天我们所面临的危险是，夸大的威胁将会导致在穆斯林世界促进民主和人权问题上的双重标准。人们目睹了西方对在前苏联和东欧促进民主的巨大关怀和采取的行动，但西方对在中东或保卫波黑和车臣的穆斯林问题上却装聋作哑，未能作出有效的回应。

对于穆斯林世界的许多其合法性是脆弱的、其权力是建立在强力和强迫基础上的政府来说，把“不受控制的民主”与伊斯兰教相结合，确实是一个可怕的威胁。在那些长期习惯于同这样的政权实用结盟的西方政府看来，不论这些政权是多么的非民主或压迫性的，它们毕竟是由面向西方的精英们所控制，因此跳跃到一个未知的、潜在的原教旨主义政府，是远没有吸引力的。这一点从眼下伊朗伊斯兰共和国和苏丹的实例来看，特别符合实际。

结果，当代伊斯兰复兴主义对政治和思想设施的挑战，就被轻而易举地改造为一种威胁了。

政治的伊斯兰的挑战，不必总是导致对地区安全或西方的利益一种威胁的结果。确实，那些世俗的或伊斯兰的团体，它们企图通过暗杀和暴力革命把自己的意志强加于人，是一种直接的威胁。此外，今天，当代的许多伊斯兰运动经常表现为对我们所珍爱的自决和思想、政治多元主义原则本身的一种挑战。因此，参与政治生活的民众运动构成双重的挑战。一方面，珍爱政治自由或民主的穆斯林世界和西方的政府，面临着继续忠实于这些原则的挑战。另一方面，伊斯兰运动在一旦掌握权力以后，将会遇到挑战：将他们为自己要求的政治多元主义原则本身扩展到他们的反对派和少数派。

多样性而非整体性更多地是伊斯兰政治中的一种规范而非例外。革命的伊朗，以及巴基斯坦、苏丹、黎巴嫩、埃及、科威特和马来西亚的事例已经证明，如同在世俗政治中一样，也存在着互相竞争的利益、议事日程和领导作用；而且如果允许它们出现的话，经常会分裂而不是联合国内的伊斯兰团体。阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线，更多的是一个把各种不同的思想潮流聚合在一起的一条阵线或一把保护伞。这种凭借共同反对执政的民族解放阵线的共同愿望而聚合在一起的情况，与后来凭借共同的意识形态来反对政府的压迫是一模一样的。尽管巴基斯坦的伊斯兰组织如伊斯兰教促进会，要求创建一个伊斯兰国家已有几十年的时间了，但他们已经证明无力产生和维持一个统一的领导阶层，自不待言统一的议事日程了。尽管有共同的伊斯兰的义务承诺和战斗联系，苏丹的哈桑·图拉比的和萨迪克·马赫迪的伊斯兰组织之间，历来是经常发生冲突的时候多于联合的时候。

伊斯兰组织和党派的力量，更多的是由于它们构成在相对封闭的体制中绝无仅有的、有生存能力的反对派的声音和渠道。突

尼斯的复兴党、阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线或约旦的穆斯林兄弟会在选举中的力量，不仅是来自于忠实追随者们的坚硬内核，而且来自这一事实：它们是最可信的和最有效的“城里戏法”的一种替代。这样，对它们的支持包括那些投票赞成其伊斯兰议事日程的人，也包括那些只希望投票反对政府的人。开放政治体制可能培育竞争性的反对党的增长和力量，从而削弱伊斯兰政党对反对派选民的控制。不应忘记，伊斯兰组织的成员通常构成人数众多的少数，而不是人口的大多数。最后，更加开放的市场和必须争夺选民（取得政权和不得不在多种多样的利益中间作出裁决）的现实，可以迫使伊斯兰党派（像经常迫使世俗的政党一样）修改或拓宽其意识形态和纲领，以便回应国内的现实、多种不同的选民和利益。

所有的人都面临着挑战：承认政治自由化或民主化是一个过程，这一过程要求建立制度，培育强壮的市民社会所需要的政治文化和价值。这一过程需要进行实验，并且必然会伴之以成功和失败。西方从封建君主制被改造为民族国家曾经占用过时间，有过实验和失败的经历。这一过程曾伴之以政治的和思想的革命，动摇了国家和教会。我们往往忘记，美国和法国的民主实验是从革命经验中产生的。早期的美国民主因此而受到那场可怕的内战的威胁。尽管经过几十年的民主实验，平等的权利对于美国的黑人、土著的美国人和妇女仍然是一种幻想。政治文化、价值和制度的改造不是一个晚上完成的。它是一个长期的拖长的过程，伴之以具有互相竞争意识和利益的竞争者们和派别中间的分歧、争论和战斗。

今天我们正目睹着一场新的历史性的变革。穆斯林世界的国家，如在前苏联、东欧和世界其他地区的国家一样，正在经历着一个政治自由化或民主化的进程，这一进程在过去受到殖民主义和在不久前的专制政府的阻碍。风险肯定是存在的，因为不可能

有“无风验的民主”。那些恐惧不可知者——掌握权力的具体的伊斯兰运动将会是什么样子或它们将会如何行事——的人们，他们的关切是正当而合法的。然而，如果我们对政府镇压和压制反对派，对取消选举和大规模违反人权的行为感到恐惧，那么同样的关切也必须适用于诸如在突尼斯和阿尔及利亚的许多现政权，在这些地方阿拉伯世界首次自由的议会选举的结果被否定了，获胜者被监禁。这些关于政治参与、多元主义和尊重人权的轨迹的记录，我们从未听说过。

由于一些人梦想创造一个世界新秩序，而在北非、中东、中亚、南亚和东南亚有数千万人乃至更多的人们希望实现更充分的政治自由化或民主，伊斯兰的持续不断的生命力将体现为一个复杂的现实。多种不同的运动不能被化约为一个铁板一块的整体，也不能根据一个预先设定的单一层面的公式或战略予以估价或回应。必须把参加到制度内部的、实实在在的民众运动与激进的暴力革命者们区别开来。

对于许多的穆斯林，伊斯兰复兴主义是一个社会的而非政治的运动，其目标更多的是一个以伊斯兰为观念和方位的社会，而并非一定要创建一个伊斯兰国家。对于其他的人，创建一个伊斯兰秩序要求创建一个伊斯兰国家。尽管一些人主张暴力革命，而其他人不主张这样做。伊斯兰教和伊斯兰运动并非必然是反西方，反美国和反民主的。尽管它们对既定的秩序和专制政权过时的推断发起了挑战，但它们并非必然要威胁到美国的利益。我们面临的挑战是更好地理解穆斯林世界的历史和现实，承认伊斯兰教的差异性和多种不同的面孔。这一路径可以减少创造自我应验的预言（即论证西方反对一种激进的伊斯兰的战斗或一场文明的冲突）的风险。以我们申明的自由和自决的理想和目标为指导，西方可以从一个理想的优势点来确证穆斯林世界许多人的理想抱负，就像他们寻求界定和铸造通达未来的新道路一样。

主要参考书目

亚伯拉罕米安，厄尔范德：《两次革命间的伊朗》，普林斯顿大学出版社，1982。

阿赫默德，阿克巴尔：《前现代主义与伊斯兰教》，伦敦，1992。

阿贾米，福阿德：《阿拉伯的困境》，纽约：剑桥大学出版社，1982。

阿贾米，福阿德：《消失的伊玛目：穆萨·沙德尔与黎巴嫩的十叶派》，康涅尔大学出版社，1986。

艾克哈维，沙鲁夫：《当代伊朗的宗教与政治》，纽约州立大学出版社，1980。

阿尔贾，哈米德译：《伊斯兰教与革命：伊玛目霍梅尼的著作和声明》，米赞出版社，1981。

安东，理查德和玛丽·艾琳·海格兰编：《宗教的复活：伊斯兰教、基督教和犹太教的当代案例》，叙拉古大学出版社，1987。

艾尔吉曼，赛义德·阿米尔：《头巾代替王冠：伊朗的伊斯兰革命》，牛津大学出版社，1987。

艾尔吉曼，赛义德·阿米尔编：《伊斯兰教的权力与政治文化》，纽约州立大学出版社，1988。

阿尤布，穆罕默德编：《伊斯兰再宣称的政治》，圣马丁出版社，1981。

阿尤布，马赫茂德：《伊斯兰教与世界第三理论：穆阿迈勒·卡扎菲的宗教思想》，伦敦，1987。

阿尤比，纳兹赫：《政治的伊斯兰：阿拉伯世界的宗教与政治》，伦敦，1991。

贝克尔，雷蒙德：《萨达特及其后：为了埃及政治灵魂的斗争》，哈佛大学出版社，1990。

贝克哈什，邵尔：《阿亚图拉们的统治：伊朗和伊斯兰革命》，纽约，1984。

班纳曼，帕特里克：《展望中的伊斯兰教》，伦敦，1988。

班奴阿齐兹，阿里和马龙·维纳编：《国家、宗教与种族政治》，叙拉古大学出版社，1986。

本尼格森，亚历山大和玛丽·鲍克萨：《对苏维埃国家的伊斯兰威胁》，圣马丁出版社，1983。

比尔，詹姆斯：《鹰与狮》，耶鲁大学出版社，1988。

宾德尔，列奥纳德：《伊斯兰自由主义：对发展思想的批判》，芝加哥大学出版社，1988。

伯克，爱德蒙德和艾拉·拉皮德斯编：《伊斯兰教、政治入社会运动》，加利福尼亚大学出版社，1988。

科尔，朱安和 N.R. 凯迪编：《十叶派与社会主张》，耶鲁大学出版社，1986。

科蒂斯，米歇尔编：《中东的宗教与政治》，西方观点出版社，1982。

丹尼尔，诺尔曼：《伊斯兰教：欧洲与帝国》，爱丁堡大学出版社，1966。

迪克米坚，海拉尔：《革命中的伊斯兰：阿拉伯世界的原教旨主义》，叙拉古大学出版社，1985。

迪邵基，阿里·赫莱尔编：《阿拉伯世界的伊斯兰复兴》，

纽约，1982。

德杰特，赫奇姆：《欧洲与伊斯兰教：文化和现代性》，加利福尼亚大学出版社，1985。

敦诺胡，约翰和约翰·埃斯波西托编：《转变中的伊斯兰教》，牛津大学出版社，1982。

爱克曼·戴尔：《中东：一种人类学路径》，第二版，新泽西，1989。

恩纳雅特，哈米德：《现代伊斯兰政治思想》，得克萨斯大学出版社，1982。

埃斯波西托，约翰：《伊斯兰教与政治》，叙拉古大学，1991 年第三版。

埃斯波西托，约翰：《伊斯兰教在亚洲：宗教、政治与社会》，牛津大学出版社，1987。

埃斯波西托，约翰：《伊斯兰教：直道》，牛津大学出版社，1991 年扩充版。

埃斯波西托，约翰编：《伊朗革命：它的全球影响》，佛罗里达国际大学出版社，1990。

埃斯波西托，约翰编：《现代伊斯兰世界百科全书》四卷，牛津大学出版社，1995。

埃斯波西托，约翰编：《伊斯兰复兴之呐喊》，牛津大学出版社，1983。

费舍尔，米歇尔：《伊朗：从宗教演讲到革命》，哈佛大学出版社，1980。

吉布，汉密尔顿和哈罗德·鲍文：《伊斯兰社会与西方》，牛津大学出版社，1960。

基尔森南，米歇尔：《认识伊斯兰：现代阿拉伯世界的宗教和社会》，纽约，1983。

古德斯奇米德，小亚瑟：《简明中东史》，西方观点出版

社，1991 年第三版。

哈达德，尤沃尼：《当代伊斯兰与历史的挑战》，纽约州立大学出版社，1982。

哈达德，尤沃尼编：《伊斯兰的冲击》，叙拉古大学，1984。

赫普勒，乔臣和安德鲁·鲁格：《下一个威胁：西方对伊斯兰教的认识》，伦敦，柏拉图出版社，1995。

希罗，迪利普：《圣战：伊斯兰原教旨主义的兴起》，纽约，1989。

赫德森桑，马歇尔：《伊斯兰的冒险》三卷，芝加哥大学出版社，1974。

胡拉尼，阿尔伯特：《自由时代的阿拉伯思想（1798～1939）》，剑桥大学出版社，1983。

胡拉尼，阿尔伯特：《欧洲与中东》，加利福尼亚大学出版社，1980。

胡拉尼，阿尔伯特：《阿拉伯民族的历史》，哈佛大学出版社，1991。

赫德森，米歇尔：《阿拉伯政治：寻求合法性》，耶稣大学出版社，1977。

洪特尔，什瑞恩编：《伊斯兰复兴的政治：多样性和同一性》，印第安那大学出版社，1988。

《伊斯兰原教旨主义和伊斯兰激进主义》，美国政府印刷所，1985。

约翰逊，尼尔斯：《巴勒斯坦民族主义中伊斯兰教和政治的意义》，伦敦，1983。

凯迪，尼基：《伊朗：宗教、政治和社会》，伦敦，1980。

凯迪，尼基：《革命的根源：一部现代伊朗的说明史》，耶鲁大学出版社，1981。

科佩尔，基勒斯：《埃及穆斯林极端主义：先知和法老》，加利福尼亚大学出版社，1986。

克莱默，马丁：《政治和伊斯兰》，圣贤出版社，1980。

克莱默，马丁：《十叶教义：抵抗与革命》，西方观点出版社，1987。

拉皮德斯，艾拉：《伊斯兰社会史》，剑桥大学出版社，1988。　劳伦斯，布鲁斯：《真主的卫士：原教旨主义者对现代的反叛》，纽约，1989。

刘易斯，伯纳德：《中东与西方》，纽约，1968。

刘易斯，伯纳德：《穆斯林对欧洲的发现》，纽约，1982。

刘易斯，伯纳德：《伊斯兰教的政治语言》，芝加哥大学出版社，1988。

梅耶，安·伊丽莎白：《伊斯兰教与人权：传统与政治》，西方观点出版社，1991。

米切尔，理查德：《穆斯林兄弟的社会》，牛津大学出版社，1968。

莫蒂默，爱德华：《信仰与力量》，纽约，1982。

莫塔希德，罗伊：《先知的披风：伊朗的宗教与政治》，纽约，1986。

芒森，亨利：《中东的伊斯兰教与革命》，耶鲁大学出版社，1988。

诺顿，奥古斯塔斯·理查德：《阿迈勒与十叶派：为黎巴嫩灵魂斗争》，得克萨斯大学出版社，1987。

彼得斯，鲁道夫：《伊斯兰教与殖民主义：现代史上的吉哈德信条》，海牙穆顿出版社，1979。

派普斯，丹尼尔：《拉什迪事件：小说、阿亚图拉和西方》，纽约，1990。

皮斯卡托利，詹姆斯：《民族国家的伊斯兰世界》，剑桥大学出版社，1986。

皮斯卡托利，詹姆斯编：《伊斯兰原教旨主义与海湾危机》，芝加哥大学出版社，1991。

皮斯卡托利，詹姆斯编：《政治进程中的伊斯兰》，剑桥大学出版社，1983。

拉赫曼，法兹鲁尔：《伊斯兰教与现代性》，芝加哥大学出版社，1982。

罗丁逊，马克西姆：《欧洲与伊斯兰的奥秘》华盛顿大学出版社，1987。

罗夫，威廉编：《伊斯兰教与政治经济含义》，伦敦，1987。

罗伊，奥利维尔：《政治伊斯兰的失败》，哈佛大学出版社，1994。

罗伊，奥利维尔：《阿富汗的伊斯兰及抵抗》剑桥大学出版社，1986。

萨哈利耶，埃米莉编：《现代世界的宗教复兴与政治》，纽约州立大学出版社，1990。

赛义德，爱德华：《复盖伊斯兰》，纽约，1981。

赛义德，爱德华：《东方主义》，纽约，1979。

沙里亚蒂，阿里：《论伊斯兰教的社会学》，米兰出版社，1979。

希文，艾曼纽尔：《激进的伊斯兰：中世纪神学和现代政治》，耶鲁大学出版社，1985。

希文，艾曼纽尔和麦那奇·弗里德曼编：《中东的宗教激进主义与政治》，纽约州立大学出版社，1990。

史密斯，唐纳德编：《宗教与政治现代化》，耶鲁大学出版社，1974。

桑，塔玛拉：《古兰经与王冠之间》，西方观点出版社，

1990。

邵森，R.W.：《中世纪伊斯兰教的西方观点》，哈佛大学出版社，1962。

斯托瓦瑟，巴巴拉编：《伊斯兰冲击力》，伦敦，1987。

沃尔，约翰·奥伯特：《伊斯兰教：在现代世界的连续性与变化》，叙拉古大学出版社，1994年，第二版。

瓦特，蒙哥马利：《伊斯兰政治思想》，哥伦比亚大学出版社，1980。

威斯，安尼塔编：《巴基斯坦伊斯兰教的重新肯定：伊斯兰教法在现代国家的应用》，叙拉古大学出版社，1986。

怀特，罗宾：《神圣的狂热：战斗伊斯兰的愤怒》，纽约，1985。

怀特，罗宾：《以真主的名义：霍梅尼的十年》，纽约，1989。

译 后 记

本书的出版曾得到社会科学文献出版社，特别是本书的责任编辑何炳济同志、黄燕生同志的大力支持和热情帮助，特此表示感谢。

本书各章的译者是：

第一、二章：东方晓；

第三章：杜 红；

第四章：吴云贵；

第五章：王建平；

第六章：曲 红；

序言和中文版序：吴云贵、东方晓。

[General Information]
书名=伊斯兰威胁——神话还是现实？
作者=[美]J.L.埃斯波西托
页数=344
SS号=10156895
出版日期=